Ephemerides Sacrarum Disciplinarum
Theologicae - Philosophicae Facultatis
in
Universitate Lituana



ΣΩΤΗΡ

Religijos mokslo laikraštis

REDAGUOJA
Prof. Pr. Dovydaitis.

VI metai, 1 Nr.

Leidžia
Lietuvos Universiteto
Teologijos-Filosofijos Fakulteto
Teologijos Skyrius

KAUNAS 1929.

Turinys—Summarium.

SOTER

Religijos mokslo laikraštis

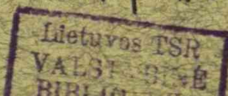
Eina jau 6-sius metus.

Leidžia Lietuvos Universiteto Teologijos Filosofijos Fakulteto Teologijos skyrius.

Sukrautas **Šv. Kazimiero Draugijos Centriniame Knygyne Kaune.**
Gaunamas Kauno ir visuose tos Draugijos skyrių knygynuose. Reikalautinas ir šiaip visuose knygynuose.

Iki šiol yra išėję ir galima gauti:

1924 m. vienerios knygos, kaina 12 litų.
1925 m. dvejos knygos, kaina 16 litų.
1926 m. vienerios knygos, kaina 10 litų.
1927 m. dvejos knygos, kaina 15 litų.
1928 m. dvejos knygos, kaina 19 litų.
1929 m. vienerios knygos, kaina 10 litų.



Kalbos sąvoka ir kai kurie jos pritaikymai.

Doc. Dr. A. S e n n a s, Kaunas.

Dažniau, negu iš karto manytume, religijos istorininkas susiduria ir su kalbotyros klausimais. Visų pirma, visokių tyrinėjimų versmė, iš kurios semiami tiriamieji faktai, yra bet kuria kalba užrašyti tekstai arba ir pati gyvoji kalba. Norint šituos dokumentus tinkamai įvertinti, reikia pirmiausia ta kalba gerai suprasti. Reikia žinoti, koki veiksniai, laikui einant, sukėlė kokias formos ar turinio atmainas. Taigi, kalbotyra yra dažnai lyg raktas, be kurio negalima įeit į muzejų. O negalint įeit į muzejų, negalima pasinaudot ir to muzejaus turtais. Tai vienas faktas, kuris verčia religininką kai kada atsiklausti kalbotyros. Kita apystova, kuri artina kalbotyrą su religijos istorija, glūdi fakte, kad ir kalbotyrai gali būti užduoti toki klausimai, kurių atsakyti vienas kalbininkas neišgali. Jis turi ar pats užsiimti religijos istorijos problemomis, arba pasikviest į talką tikrąjį religijos istorininką. Panašiai esti ir kitų klausimų, kurie iš kalbininko daro filosofą ar net gamtininką. Ir šitame rašiny nagrinėjamieji klausimai yra dalimi paimti iš „pritaikomosios kalbotyros“ srities.

Kas tai yra kalbotyra? Jau pats žodis į tą klausimą atsako gana aiškiai. Tai yra mokslas, kurio tiriamas objektas yra kalba, žmogaus kalba: taigi, kalbos mokslas arba kalbų mokslas. Bet šitaip aiškina tik gramatikos definicija, kuri nėra ir nenori būti daiktiška. Daiktinio kalbotyros apibrėžimo mes čia neduosim. Jis svyruoja, atsižvelgiant į tai, kokios pareigos kalbotyrai pavedamos. Tos kalbotyros pareigos, jos uždaviniai, nebuvo visais laikais vienodos.

Dabar mums rūpi visų pirma atsakyti klausimas: k a s t a i y r a k a l b a? Reiškia, kalbos sąvokos definicija. Čia aš laikysiuos tos definicijos, kurią yra davęs G. von der Gabelentz'as savo veikale „Die Sprachwissenschaft“ (antrasis leid., Leipcige 1901 m.). Yra tai veikalas, lengva vokiečių kalba parašytas, įdomaus turinio, neapsirėžęs vien tik indogermanų kalbomis, bet apimąs bendrąją kalbotyrą. Mūsų čia paklaustąjį klausimą (kas tai yra kalba?) kalbotyra turi atsakyti net du kartu: pirmą kartą tik laikinai, norėdama aprėžti savo sritį ir parodyti, kaip šita sritis skiriasi nuo kitų. Tai yra žodinė definicija, panaši į konturą — braižinį.

Antrąja definicija kalbotyra turės išsemti visą eigą ir veikimą: daikto sąvoka turinti išsemti visą daiktą. Tai yra daiktinė definicija, kuri galima lyginti su pabaigtu paveikslu. Mes pirmiausiai turime reikalo su žodine definicija. Šiąją reikėtų trumpais žodžiais suformuluoti kaip kažką pastovaus ir išreikšti lyg įstatymo paragrafą. Mes norime ją atrasti, nužengdami nuo platesnių į kaskart siauresnius ratus.

Žmonių kalba turi vieną labai svarbią savybę. Ji yra a n t r o p o m o r f i z u o t a, t. y. ji perkelia žmogaus buvimą ir veikimą į išorinį pasaulį. Aš kalbu, kitas girdi ir supranta mane. Taigi, kalba jam yra jutimas, kurį jis supranta. Ir tai, ką jis supranta, nėra tik vienas jutimas, bet tame jutime glūdinti reikšmė. Atrasti reikšmę kokiame jutime — reiškia jį aiškinti. Betgi galvojančioji, mąstančioji dvasia bando aiškinti kiekvieną jutimą, ir dėl to jai viskas kalba, noroms nenoroms. Šiąja prasme kalbama apie g a m t o s k a l b ą ir sakoma, kad, aure, senų rūmų akmens pasakoją istoriją.

Tačiau gamtos kalbą vienaip aiškina gamtos tyrėjas, o kitaip — gamtinis žmogus. Ir akmenų kalbą vienaip aiškina archeologas (senienų tyrinėtojas), kitaip mūrininkas, kuris juos nugriauna. O vis dėlto abiem atvejais abu turėjo vieną ir tą patį daiktą prieš save, ir abu tiksliai bei teisingai išaiškino. Iš to savaime darosi išvada, kad tokia kalba yra daugiaprasmė. Tačiau, kalba turi būti vienareikšmė ir vienaprasmė, nes tik vienaprasmis daiktas yra suprantamas. Ji turi būti ne tiktai veiksnys vienam žmogui suprasti kitą, bet ir priemonė kitam žmogui duoti suprasti save, vadinasi, ji turi būti laisvos valios išsireiškimas; nes tik ten, kur pasireiškia valia, noras, galima kalbėti ir apie priemonę. Kitais žodžiais sakant: kalba visų pirma reikalauja, kad būtų koks „Aš" ir paskui koks „Tu". Štai dabar du įrodymu, kad apie nedvasingų daiktų kalbą galima kalbėti tiktai netikrąja prasme.

Geriau, rodos, stovi vadinamosios mojų kalbos (Geberdensprache) dalykai. Vienas antram daro regimą ženklą, kurį antrasis gali tik taip suprasti, kaip pirmasis nori. Taigi, čia mes turime jau abi sakytąsias žymes: ir kad veiksmas yra norėtas tyčiomis (absichtlich), ir viena prasme. Bet dar trūksta trečiosios žymės, ir, būtent, nemažiau esmingos kalbai tikrąja prasme: balso, kuris duoda ženklą, ir klausos organo, kuris priima. Pirmiau kalbėjome apie „Aš" ir „Tu", o dabar kalbėsime apie „mano burną" ir „tavo ausį". Tačiau, anie regimieji ženklai vis dėlto turi vieną bendrą dalyką su girdima kalba, lyginant ją su gamtos ir kulturos paminklų kalba, būtent, nepatvarumą (Vergänglichkeit): jie patarnauja tik akimirksniui, o patarnavę jie yra jau išnykę.

Su daugiau pagrindo, taip bent rodosi, galima kalbėti apie turinčių balsą gyvulių kalbą. Čia, iš tikrųjų, visi statytieji ligšiol reikalavimai yra išpildyti. Gyvulys pasinaudoja savo balsu, norėdamas daryti, kad kitas jį suprastų, ir jį tikrai supranta ne tiktai toki kaip jis, bet ir žmogus gyvulių mėgėjas. Jei viskas pareitų vien tik nuo išraiškos ir įspūdžio gyvumo, tai nežinia, ko dar šunies ir paukštelių giesmininkų kalbai betrūktų: jų retoriškas gabumas ir ištvermingumas tiesiog nuostabūs. Bet šitai randasi kaip tik ir rankų mojuose, ir veido mimikoje, kuo mes stebimės matydami vaidybos meno maestrus. Kiek ligšiol gyvulių kalba yra žinoma ir ištirta, ji panėši į mojus dar ir kitu, bet žemesniu atžvilgiu: ką ji išreiškia, yra tiktai jutimai ar, geriausiu atveju, bendri vaizdai, bet ne mintys, išdėstytos į savo sudėtines dalis. Gyvulys, jaučiąs skausmą, gal savo kalba galės sušukti: „Ai!", bet tokio pādaro, kaip mūsų sakinys „man skauda", jis negalės sukurti. Čia ir aptikom vieną savybę, kuri ligšiol buvo pastebėta tiktai žmonių kalboje, bet užtai ir kiekvienoje kalboje, ir visose žmonių kalbose: vaizdų išdėstymas — analizė, kurią atitinka sutvarkytas į sudėtines dalis minties išreiškimas. Kiekvienas sutvarkytas minties išreiškimas, aiškus dalykas, yra norėtas ir, paprastai, vienaprasmis. Dabar galime savo definiciją štai kaip suformuluoti.

Žmonių kalba tai yra norėtas, vienaprasmis, sutvarkytas minties išreiškimas garsais.

Šitoj definicijoj glūdi dar daugiau, negu kad ligšiol buvo pasakyta. Visų pirma, kalba čia suprantama kaip reiškinys, kaip kaskartinė išsireiškimo priemonė kaskartinei minčiai, vadinasi, kaip šneka, byla. Antra vertus,

kalba tai yra vienoda visuma tokių priemonių bet kuriai minčiai išreikšti. Šiąja prasme mes kalbame apie kalbą vienos kurios tautos, vienos kurios profesijos (cecho), kurio nors rašytojo kalbą ir t.t. Kalba šiąja prasme tai yra anaiptol ne visuma visų tautos, cecho arba rašytojo šnekų, bet visuma tų gabumų ir palinkimų, kurie nustato šnekos išvaizdą, ir visuma tų daiktinių vaizdų, kurie nustato šnekos medžiagą. Pagaliau, trečiu atveju, kalba, kaip ir teisė. ir religija, yra bendras visos žmonijos turtas. Šiuo atžvilgiu turima galvoj kalbos gabumas, mokėjimas kalbėti, vadinas, bendras visoms tautoms mokėjimas bekalbant pasidalinti savo mintimis.

Kalbotyra turi reikalo tiktai su žmonių kalba ir dar visų daugiausia tik su specifiškai žmoniška kalba, vadinas, su sutvarkyta kalba, ir tik kada-nekada su tokiais garsais, kurie yra bendri žmonėms ir gyvuliams.

* * *

Ar be žmogaus (*Homo sapiens*) yra dar kitų būtybių su tokia kalba, kaip mūsų čia apibrėžta? Ar kurioj gyvulių rūšy negalėtų atsirasti kalba, sutvarkyta kaip žmonių kalba ir panaši į ją? Į šitą klausimą, kuris gal atrodo keistesnis, negu kad dabar tikrenybėj yra, ne visi mokslininkai atsako vienodu griežtumu. Gana atsargiai išsireiškia sakytasis G. v. d. Gabelentz'as. Jis štai kaip atsako: Kalba yra draugės padaras, o tam tikri gyvuliai esą pasiekę aukštesnio draugės laipsnio, nekaip viena kita žmonių tauta. Skruzdės stato nuostabiai planingas sodybas ir gyvena pasiskirsčiusios darbą. Daug kas iš jų užsiima „galvijų" vaisinimu ir „žemės ūkiu" savo galvijams maitinti. Šiuo atveju kalbama apie instinktą ir tuo pat vietoj x statoma y. Girdi, tik šitą vieną kartą tas pats padarinys neišėjęs iš tos pačios priežasties. Jis stebisi, kad tik šituo atveju didelės sudėtinės bendrijos tikslingas, įvairiopas bendradarbiavimas nepasiremiąs atatinkamu dvasios bendravimu. Bet jis pats tuojaus ir nurodo į keistą faktą, kad tie gyvuliai, kurie kūno atžvilgiu mums žmonėms yra artimiausi, kalbos atžvilgiu nėra gabiausi.

Daug griežčiau į iškeltą klausimą atsako Wilhelmas Schmidt'as[1]. Daugiau kaip kuomet ypač paskutiniais laikais esą iškelti aikštėn du faktai, kad, būtent, iš visų gyvių vienas tik žmogus turi tikrą kalbą ir kad ją turi visi žmonės. Tuo, kad vienas tik žmogus turi tikrą kalbą, anot Schmidt'o, šiandien niekas ir negalėtų rimtai abejoti. Tas faktas yra tuo ryškesnis, kad visa eilė gyvulių turi tokias pat gerklės konstrukcijos ir kitų kalbos padargų savybes reikalingas kalbos garsams sukelti, kaip kad žmogus turi; bet vis dėlto tikros kalbos tie gyvuliai nesusidarė.

Panašiai kaip Gabelentz'as, ir dalimi net kartodamas jo mintis, išsireiškia Jespersen'as[2]. Jo nuomonę čia trumpai išdėstysiu. Žmogus nėra vienintelis gyvis, kuris turi „kalbą" tąja platesne prasme, kaip mūsų aukščiau parodyta. Tiesa, apie paukščių ir žinduolių kalbos faktinę esmę ir išreiškimo gabumą arba apie skruzdžių ženklų sistemą mes labai maža težinome. Gal

---

[1] Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Mit einem Atlas von 14 Karten in Lithographie. — Heidelberg 1926 m. (Carl Winter's Universitätsbuchhandlung) — XVI + 595 pusl. Puikus veikalas!

[2] O. Jespersen, Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung (Heidelberg 1925 m.), 501 pusl.

kai kurių gyvulių susitarimo-bendravimo būdas yra panašesnis į mūsų kalbą, negu kad dauguma žmonių nori prileisti. Kai kuriais atžvilgiais jis (tas susitarimo būdas) gal už žmonių kalbą net tobulesnis, kaip tik dėl to, kad jis į ją visai nepanašus ir kad ėjo tokiais plėtojimosi keliais, apie kuriuos mes nieko negalime sužinoti. Bet pats Jespersenas pripažįsta, kad nieko nelaimėsim įsileisdami į tokias kontemplacijas. Ir jo manymu vienas faktas pasilieka nenuginčijamas: nėra nė vienos žmonių giminės rasės be tokios kalbos, kuri neturėtų visuose esminguose dalykuose tų pačių charakteringų bruožų, kaip kad turi mūsų pačių kalba. Yra tam tikras skaičius apystovų, turėjusių labai didelės svarbos padėti žmonių kalbai plėtotis.

Visų pirma žmogus vaikščioja stačias. Tuo jis gauna savo dispozicijon dvi galūnes — rankas — daugiau, negu kad, pavyzdžiui, turi šuo. Žmogus gali nešioti daiktus, nenutraukdamas dėl to savo kalbos. Jis, gindamasis nuo priešo užpuoliko, nėra priverstas naudotis dantimis, ir dėl to savo burną gali panaudoti kitiems reikalams. Taip pat maitinimasis žmogui atima mažiau laiko, negu kad, pav., karvei, kuri kaip ir neturi laiko kuriam kitam darbui, kaip tik kramtyt, atrajuot, ir gal dar retkarčiais numykt. Žmonių lytinis bendravimas nėra apribotas tik tam tikru metų periodu. Abi žmonių lytys visą laiką gyvena drauge. Tuo būdu kuriamas žmogaus draugės gyvenimas. Kad maži vaikai, kūdikiai, reikalingi kitų, t. y. suaugusių, pagalbos, veikia tąja pačia kryptimi, kadangi tatai reikalauja nuolatinio šeiminio gyvenimo. Bendrasis gyvenimas šeimoje duoda visokių progų žaidimams ir kalbos padargų vartojimui. Tai vis yra palankios sąlygos dainavimui ir kalbėjimui plėtotis.

Skruzdžių kalbos klausimas, jei tikrai tokios kalbos būtų, neįeina į mūsų tyrimo sritį dėl to, kad tai nėra žmonių kalba. Jąja turėtų užsiimti gamtininkas.

Čia priėję suprantame, kad kalba yra f u n k c i j a, o mokėjimas kalbėti yra žmogaus jėga. Kas dabar mums turi sprendžiamos reikšmės: ar jėgos ir jos veiksmų rūšis, kaip fizikoj, ar tos jėgos veiksnys, kaip istorijoj? Pirmu atveju kalbotyra būtų lyginamosios fiziologijos ir psichologijos mišinys; o antruoju atveju ji yra plataus žmonėtyros mokslo dalis.

Ką mes ligšiol davėme, yra tiktai žodinė definicija, kuria reikia nustatyti, kas įeina į žmonių kalbos sąvoką ir kas ne. Klausimai, ar kalba yra Dievo ar žmonių sukurta, ar ji yra padarinys ar veikimas (ἔργον ar ἐνέργεια), ar ir kuria prasme ji yra organizmas, ir visi kiti panašūs klausimai įeina ne į žodinę, bet į daiktinę definiciją.

*
* *

Praeito šimtmečio 2-joj pusėj, evoliucionizmo gadynėj E. H ä c k e l'is tvirtino, kad seniau tamsiose Afrikos, pietinės Amerikos ir Autralijos giriose klajoję dar tokių žmonių, kurie visai nemokėję kalbėti. Tą žmogaus rūšį jis pavadino „*Homo alalus*, žmogus bekalbis“. Be to, esą buvę tokių giminių, kurių kalba buvusi tokia netobula, jog žmonės galėję suprantamai susikalbėti vien tiktai dienos metu, kadangi tik saulei šviečiant galima buvę matyti jų rankų mojai, veidų kraipymai, be kurių jų kalba būtų buvusi nesuprantama.

Įdomu patirti, kaip anais laikais būdavo prieinama prie tokių keistų tvirtinimų. Antai, garsusis Karolis Darvinas, keliaudamas aplink pasaulį, apsistojo keletą valandų ir Ugninėj Žemėj (pačioje tolimiausioje pietinėj Amerikoje), ir ten sutikęs vieną mergaitę, klausė jos (kuria kalba — jis pats nesako), ar šio krašto gyventojai tiki į Dievą, apskritai, ar jie turi kokias religines apeigas, ir dar kelių panašių dalykų. Jo pranešimu (tos kelionės aprašyme), ta mergaitė tik galvą nulenkusi, į žemę pažiūrėjusi ir nieko neatsakiusi. Iš šito tos indėnės elgesio Darvinas sprendė, kad ta tauta nemokanti kalbėti, neturinti jokių žinių apie bet kurią Aukščiausią Esybę (Dievą), kad šitie žmonės esą žmogėdros ir kad ypačiai jų moterys esančios labai kvailos. Šitas sprendimas jo buvo išreikštas knygose kaip šventa tiesa, ir per ilgą laiką Ugninės Žemės gyventojai buvo laikomi esą kažkokios neaptariamos, pereinamos būtybės tarp beždžionės ir žmogaus. Keista šiandien darosi atsiminus, kad mokslininkas galėjo padaryti tokią metodišką klaidą. Kaipgi toji Darvino paklausta mergaitė galėjo atsakyti klausimus, kurių ji nesuprato, nemokėdama kalbėti nei angliškai nei kuria kita Europos kalba?

Jau praeitą šimtmetį anglų (protestantų) misija, kuri ten įsikūrė, kėlė aikštėn daugybę faktų, kurie aiškiai parodė, kad šitie indėnai yra taikingiausi žmonės ir visai ne žmogėdros. Kad jie turi ir savo kalbą, tai apčiuopiamai parodė anglų misijonieriaus sudarytas žodynas iš daugiau, kaip 30.000 atskirų žodžių. Apie Ugninės Žemės indėnų kalbą ir etnografiją ypačiai daug paskelbė misijonierius anglas Th. Bridge ir vokiečiai Koppers ir Gusinde[1].

Kaip išnyko pasaka apie Ugninės Žemės gyventojus bekalbius, taip ir kitais atvejais pasirodė, kad tų tvirtinimų būta nepamatuotų. Tikroji, tikslingoji kalbotyra jau taip toli įsiveržė į visus Žemės kraštus, jog ji nesvyruodama gali tvirtinti: niekur Žemėje nėra visiškai bekalbių arba kad ir tik pusiau bekalbių tautų. „Sprachlos" — (t. y. 1. be kalbos, 2. be žado), — sako Schmidt'as (l. c. 4), žaisdamas šiuo dviprasmiu vokišku žodžiu, „tos tautos galėtų būti tik laikinai, būtent, iš nustebimo ir pasipiktinimo, išgirdusios, ką apie jas prasimanė išbujojusis evolucionizmas".

Pravartu bus čia arčiau susipažinti su tąja argumentacija, kuria Schmidt'as (l. c. psl. 5 — psl. 15) sugriauna vadinamųjų bekalbių tautų buvimo teoriją.

Visose žmonių kalbose paprastieji ištiktukai (interjectiones), eina vien tik ištiktukų pareigas, sudaro tik beveik bereikšmę mažumą. Didžioji visų žodžių dauguma išreiškia šiokias tokias bendras sąvokas ir tuo atidengia dvasinę funkciją, kurios visiškai neturi gyvuliai. Visose žmonių kalbose yra priprasta atskirus žodžius sujungt į sakinius, taigi parodyti naują dvasios funkciją, būtent, teigiamą ar neigiamą sprendimą apie tai, ar kuris daiktas yra, ar koks jis yra. Paskui, visoms kalboms yra visai priprastas reiškinys, kad atskiri sakiniai yra sujungiami į logišką arba psichologišką vienetą. Tai iškelia aikštėn trečiąją dvasios funkciją: daugiau ar mažiau formalinį išvedimą apie vieno davinio buvimą iš kito.

[1] Wilhelm Koppers, Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. 243 pusl. Su 74 paveikslais ir vienu žemėlapiu. Verlag Strecker und Schröder, Stuttgart 1924 (kaina: 6 markės). — Šitos labai įdomios knygos recenziją žiūr. Soter I 185—187.

Ir savomis priemonėmis, ir pasinaudodama kulturos istorijos pagalba, kalbotyra jau yra priėjusi prie to, kad gali nustatyti senumo skirtumą tarp atskirų kalbų ar kalbos grupių. Šito darbo išdaviniai yra toki, kad seniausiųjų ir primitiviausiųjų tautų kalbos rodo skirtumą esmingose kalbos funkcijose. Kalbotyra iškėlė aikštėn net tokį nuostabų faktą, kad daugely atvejų kaip tik seniausiųjų tautų kalbos ir garsų sistemoje, ir kalbos lytyse, ir žodžių lobyne rodo daug didesnį turtingumą, negu visa eilė moderniškesnių tautų kalbų.

Šalininkai teorijos, kad būta bekalbių tautų, mėgina ją paremti dar dviem faktais, apie kuriuos čia kalbėsim. Vienas faktas tai ta apystova, kad kaip tik primitivose tautose (Urvölker, kai kieno klaidingai „laukinėmis tautomis“ pravardžiuojamos) randasi žymus skaičius vad. pigmejų giminių (mažo ūgio žmonės)[1], vartojančių ne savą kalbą, bet sau svetimą, priimtą iš aplinkinių aukšto ūgio tautų. Tas faktas įrodąs, kad tie pigmejai ėmę kalbėti tiktai priėmę tas svetimas kalbas. Tuo būtų sugriautas tvirtinimas, kad visos dabar gyvuojančios tautos turi (savo) kalbą. Antrą faktą bekalbės gadynės buvimo šalininkai mato savo pačių tvirtinime, kad, girdi, diluvijaus (ledlaikio) žmonės dar neturėję kalbos padargų taip gerai išplėtotų, kad jais būtų galėję kalbėti tikra kalba. Taigi, esą ir įrodyta, kad tvirtinimas, būsią žmonės ir praeity visada turėję tikrą kalbą, negalįs būti palaikomas.

Tai tiesa, kad didelė dalis ligšiol žinomų pigmejų giminių atrodo neturinčios savos kalbos. Jos kalba savo kaimynių, didžiaūgių rasių kalbomis. Toki pigmejai yra Filipinų salų negritai (negritos), rytinės Indijos semangai ir visos ligšiol žinomos centrinės Afrikos pigmejų giminės. Bet čia vėl įdomus yra faktas, kad dažnai dabar vartojamoji pigmejų kalba nėra dabartinė jų didžiaūgių kaimynų kalba, bet tos kalbos senoviška forma. Arba vėl kitur pigmejai vartoja didžiaūgės tautos kalbą, bet ne tos didžiaūgės tautos, kuri yra tiesioginė kaimynė, o toliau gyvenančios, su kuria dabar pigmejai jokių ryšių neturi. Tai reikią išaiškinti tuo, kad praeityje, pigmejams iš savo kaimynų didžiaūgių jau priėmus kalbą, įvyko tautų persikėlimai, nutraukę buvusius ligšiol tiesioginius ryšius.

Negritų kalba yra austronėziška (malajopolinėziška). Bet labai skiriasi nuo tų austronėziečių grupės kalbų, kurios yra vartojamos betarpiškoj kaimynystėj, kaip, antai, *Tagalog*, *Bisaya* ir kitos, kurios arčiau stovi prie malajų. Dėl to prieita prie išvados, kad negritai, jei jie savo dabartinę kalbą yra pasiskolinę, ją bus gavę iš tokios malajo-polinėziškos tautos, kuri šiandien yra ar visai išmirusi, ar susiliejusi su kitomis tautomis. Bet galutinai apie negritus dar negalima spręsti, kadangi daugelio jų kalbos dar visai neištirtos. Dėl to ir neturime dar teisės jiems nepripažinti nuosavos kalbos. Tarp tų neištirtų juk galėtų tokia kalba atsirasti. Taip stovėjo dalykai 1924 m., kada Schmidt'as siuntė misijonierių belgą Vanovergh'ą su mokslo ekspedicija pas *Isneg-negritus*, gyvenančius prie Abulug'o upės tolimiausioje Luzon'o salos (Filipinų salų) šiaurėj. Ten jis užtiko nuostabų dalyką. Šitie negritai reguliariai vieną kartą per metus, ir be to tur būt taip

[1] Žiūr. Pr. Dovydaitis, Naujieji etnologijos keliai ir kai kurie išdaviniai. Soter I (1924) 3—35.

pat po laidotuvių, vestuvių ir kitais panašiais atvejais, kelia nakčia savotiškas maldos iškilmes su ceremoniniais šokiais bei giesmėmis. Kalbamam misijonieriui 1924 m. buvo leista dalyvauti tose iškilmėse, ir jis galėjo užsirašyti ten atliktas giedamas maldas. Tie Isneg-negritai kalba su kitais ir tarp savęs darkyta ibanag'ų kalba, priderančia prie Filipinuose esančių indonėziškų kalbų. Misijonieriaus užrašyto teksto didelė dalis betgi nebuvo sudaryta tąja kalba, kuria negritai kalba kasdieniame gyvenime, o tokia kalba, kurios jie patys šiandien nebesupranta. Tačiau jie užtikrina, kad jie šituos tekstus yra gavę iš savo bočių prabočių. To teksto kalba ligšiol dar nėra išaiškinta. Spėjama, kad čia turima reikalo su filipiniečių negritų nuosavos kalbos paskutinėmis liekanomis.

Ir s e m a n g ų, ir centrinės Afrikos pigmejų kalbose randama pėdsakų, kuriuos galima laikyti esant pirmesnės savarankiškos kalbos liudininkus. Vis dėlto negalima nepripažinti svarbos to fakto, kad didelis skaičius pigmejų giminių šiandien tevartoja tiktai svetimas kalbas, atsižadėjusios savosios kalbos. Iš to galima daryti išvadą, kad tos giminės yra lengvai prieinamos kitų tautų poveikiui ir kad jos ilgesnį laiką artimai bendravo su didžiaūgėmis tautomis. Prie to prisideda svarbus faktas, kad atskirose pigmejų bendruomenėse paprastai būna tik mažas individų skaičius. Tokia maža bendruomenė negali būti labai atspari. Jai sunku išlaikyti atskira kalba. Dėl to čia kalba užmiršti galima greičiau kaip kitur. Svetimos kalbos iš pradžių mokytasi tik tam, kad galėtų susikalbėti su ta didžiaūge gimine, su kuria jie bendravo. Mokytis dviejų kalbų ilgainiui įkyrėjo. Svetimoji kalba, kulturingesnės tautos kalba, buvo laikoma „kilnesne“ ir tokiu būdu išstūmė pirminę giminės kalbą. Panašių pavyzdžių turime visai arti. Tokiu būdu išnyko senprūsių, lietuvių giminaičių, kalba. Panašiai viena totorių giminė priėmė slavių kalbą ir sudarė bulgarų tautą. Taip nyko keltų, anksčiau buvusių galingiausių Europos tautų, kalbos. Dalis jų suromanėjo, kita dalis davėsi sugermanizuojama; ir pasiliko tiktai griuvėsiai bretonų (Prancūzijoj), airių, škotų ir valiečių (Didžiojoj Britanijoj) kalbų pavidalu. Taigi, matome, kad ir pirminių pigmejų kalbų pranykimas nėra nuostabus reiškinys. Tokiu būdu netenka pamato ir teorijos, tvirtinančios pigmejus dvasiniu atžvilgiu esančius tokios menkos vertės, kad pradžioj jie neturėję net nuosavos kalbos. Bet prie šios teorinės argumentacijos prisideda dar pozitivus faktas, jog ir Azijoj, ir Afrikoj išliko po vieną pigmejų giminę su išlaikyta nuosava pigmejiška kalba. Yra tai Azijos andamaniečiai ir Afrikos bušmenai.

A n d a m a n i e č i ų kalbų savarankiškumas yra neabejojamas. Jis ir suprantamas iš to, kad andamaniečiai gyvena Andamanų salose, kurios iš visų pusių apsuptos vandenynò, vadinasi, be kaimynų. Andamaniečių kulturos stovis labai žemas. Jeigu kas, pasiremdamas šituo žemu kulturos stoviu, laukia ir prastos, mažai išplėtotos kalbos, tai jis labai apsigaus. Nes andamaniečių kalbos turi begalo komplikuotą, sudėtingą mechanizmą iš priešdėlių ir pasturdėlių, apgaubiančių nuolatos žodžių šaknis. Supratimo ir vartojimo sunkumas yra didesnis dėl to, kad dažnai žodžio šaknis yra praleidžiama ir vartojama viena tik priesaga. Šitų priesagų yra štai kokia sistema: vienai klasei pridera visi negyvi daiktai (kartu su augalais), kitai gyvieji, kurių vėl skiriami žmonės ir nežmonės. Žmonėms vartojamas septyneriopas įvairių kūno dalių paskirstymas. Šitas paskirstymas betgi yra per-

keliamas taip pat ir į negyvus daiktus, turinčius ryšių su atatinkamomis kūno dalimis. Patys andamaniečiai vartoja šitą visą komplikuotą sistemą lengvai ir nesuklysdami. Kiekvienas nusižengimas šiai sistemai, kaip tai dažnai turi atsitikti europiečiui, jų yra pastebimas ir jiems atrodo nuostabus ir juokingas.

Apie bušmenų kalbą mes ilgą laiką buvome ne taip gerai informuoti, kaip apie andamaniečių kalbas. Bet dabar yra aišku, kad bušmenų kalbos priklauso tai pačiai grupei kaip ir hotentotų kalbos [1]. Bušmenų kalba yra prastesniame raidos laipsny atsilikusi kalbos forma. Hotentotų kalba plėtojosi toliau; dėl to ji ir turi šiandien didesnį kalbos lyčių turtą. Hotentotų kalba, pavyzdžiui, turi gramatikinės „giminės" formų, o jų nėra visai bušmenų kalboj. Hotentotai gal atsirado sumišus kokiai didžiaūgei rasei su bušmenais. Kiek ligšiol apie bušmenų kalbą žinome, ji yra sudaryta gana paprastai. Joje vyrauja vien tik priesaginės formos.

Jei įsižiūrėsim į kitų pirminei kulturai (Urkultur) priklausančių tautų kalbas, tai tuojaus matysim, kad jos visos yra savotiškos, nerodančios jokios giminystės su kaimynių jaunesnių tautų kalbomis ir dėl to negali būti perimtos iš kaimynų. Tokios savarankiškos kalbos yra tasmaniečių, keleto Australijos pietryčių giminių, šiaurinėj rytų Azijoj gyvenančių ainu'ų, eskimo'ų, koriakų ir kitų, šiaurinėj Amerikoj centrinės Kalifornijos kalbos ir kai kurių pietinės Amerikos indėnų, pavyzdžiui, Ugninės Žemės gyventojų yagan'ų ir alakoluf'ų kalbos.

Tuo būdu yra įrodyta, kad tikra, pilna kalba yra vartojama visame Žemės rutulyje visų tautų. Nėra normalių, sveikų žmonių, kurie būtų be kalbos.

Dabar žiūrėsim paskutinio bekalbės gadynės teorijos šalininkų argumento. Kad priešistorinių laikų žmonės tik sulyginant vėlai įsigiję pilną kalbą, — šiokią nuomonę paskutiniu laiku ypač gynė C. Franke [2]. Senesniosios priešistorinės kaukolės pasižymi ypač tuo, kad jų smakro arba visai nėra arba jis tik mažai išplėtotas. Šituo žinomu faktu ir remia Frankė savo teoriją. Kad žmogaus kalba būtų pilna, anot jo, būtinai esąs reikalingas *musculus genioglossus*. O šitas muskulas galįs tik tuomet gerai veikti, jei smakras esąs gerai išplėtotas. Iki Acheuléen'o žmonės smakro visai neturėję. Tiktai Moustérien'o gadynėje žandikaulis esąs kiek sumodernėjęs, sudarydamas 90° kampą, ir tokiu būdu jau turėjęs smakrą, bet dar be smakro išsikišimo. Žmonės su išsikišusiu smakru pasirodą tiktai paskutiniame diluvijaus trečdaly. Dar Aurignacien'o gadynėj smakro išsikišimas buvęs mažai išplėtotas. Tokiu būdu diluvijaus pradžios beždžionžmogis dar nevartojęs artikuluotos, sutvarkytos kalbos, o tik kalbos garsų ir rankų mojus. Artikuluotos kalbos pirmieji bandymai atsiradę tiktai aštuntame diluvijaus dešimtadaly. Toji kalba dar buvusi labai paprasta ir lengva, susidedanti daugiausiai iš lūpinių garsų, panaši į dviejų mėnesių kūdikio viauksėjimą. Prie sios priebalsių sistemos Moustérien'o gadynės žmogus pridėjęs dantinius priebalsius, o Aurignacien'o gadynės žmogus dar ir minkštuosius gomurinius. Bet ir tuomet kalba dar buvusi labai paprasta, kaip 3—13 mėnesių kūdikių. Tiktai paskutiniame diluvijaus dešimtadaly, vadinamojoj

[1] Kad bušmenai ir hotentotai yra taip pat gimingi antropologiniu atžvilgiu, konstatuoja Dr. Lebzelter'is staipsny „Eine zweijährige Expedition nach Süd- und Südwestafrika" žurnale „Forschungen und Fortschritte" 1929 m. vasario 1 d. (pusl. 43)..

[2] C. Franke, Die mutmassliche Sprache der Eiszeitmenschen. Halle a. d. S. 1913

Magdalénien'o gadynėj, atsiradę kalbų, kurias galima lyginti su dabartinėmis kalbomis [1].

Ši Frankės teorija, klausimą giliau ištyrus, pasirodo esanti netvirta, nesilaikanti. Visų pirma, neleistina yra perkelti kūdikio kalbos raidą pirmiesiems žmonėms. Šitas vad. biogenetinis dėsnis šiandien jau atmestas [2]. Yra įrodyta (pav. Wundt'o ir kitų), kad kūdikis, leisdamas kad ir visai bereikšmius garsus, labai priklauso tų, visai specifiškų, kalbos padargų dispozicijų, kurias jis yra paveldėjęs iš savo šeimos ir savo giminės pirmiau gyvenusių kartų. Tai dalimi palengvina išmokti kalbos. Bet iš kito šono tos apystovos kartais gali būti, tam tikromis sąlygomis, labai toli einąs suvaržymas, apribojimas. Su tokiomis kalbos padargų dispozicijomis -palinkimais pirminis žmogus dar nesusitinka. Jo kalbos padargams dar nepadaryta jokio poveikio. Jie gali lygiai lengvai nukrypt bet kuria kryptimi. Kaip jis tomis laisvomis apystovomis pradeda kalbėti, to mes negalime pasakyti, neturėdami jokių patikimų priemonių tai kalbai atskleisti.

Kalbamam klausimui išspręsti Frankė ima kaip argumentą smakro formavimąsi ir sakytojo muskulo (*musculus genioglossus*) funkciją. Bet, taip darydamas, jis per daug pasiremia šių dienų žmogaus smakro santvarka ir daro išvadas iš dabartinių apystovų. Ir todėl Frankė veikiai susilaukė pasipriešinimo. Jo knygai dar neišėjus, buvo jau nurodyta, kad pirminė genioglosso vieta buvo ne kaulo iškilimas, kaip kad šiandien pas mus yra, bet duobutė (*fossa genioglossi*). Ši duobutė yra dar šiandien labai išsiplatinusi australiečių giminėse. Iš tokių genioglosso vietos skirtumų negalima daryti jokių išvadų apie kalbos gabumą, apie mokėjimą kalbėti. Jei taip būtų daroma, tai reikėtų nepripažinti mokant kalbėt ir kai kurias šių laikų Australijos gimines [3]. Visai priešingai Frankės statomiems dėsniams, kaip tik seniausios australiečių kalbos, būtent, Australijos pietryčiuose, rodo sunkiausius priebalsius ir priebalsių susitelkimus.

Prie to prisideda, kad taip pat visos dabar gyvuojančios pigmejų tautos turi tiktai silpnai išplėtotą ar net visai neišplėtotą smakrą. Bet tai joms vis dėlto nekliudo kalbėti ar nuosava ar iš kitų paimta kalba. Ir jų garsų sistema dėl to nėra su trūkumais.

Frankės teorijų silpnumas paaiškėja pagaliaus taip pat sulyginant etnologinių kulturos ciklų senoviškumą. Schmidt'as [4] sulygina Aurignacéen'ą ir Solutréen'ą su totemistine kultura, Moustérien'ą — su senąja anstrališka-tasmaniška kultura. Į dar žilesnę senovę, kaip šitos akmens gadynės kulturos, Schmidt'as [5] nukelia pradus pigmejų kulturos, kuri ir šiandien dar nepažįsta jokių akmens išdirbinių. Čia mums dabar svarbi garsinė raida

---

[1] Apie Europos pirminio žmogaus gyventąsias geologines ir archeologines gadynes, jų charakterį bei jų chronologijos problemas jau rašyta Pr. Dovydaičio praeitųjų metų Sotero 13—50 psl.: „Kokioj aplinkumoj ir kaip senai žmogaus gyventa Europoj?" (skyrelis ilgesniame to paties autoriaus straipny).

[2] Žiūr. Dennert'o straipsnį „Das geistige Erwachen des Urmenschen" žurnale „Forschungen und Fortschritte" 1929 m. vasario 1 d. (38 pusl.).

[3] Žiūr. Klaatsch žurnale „Archiv für Anthropologie", Neue Folge. VIII (1909), pusl. 14.

[4] Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen (Regensburg 1925) I 107 ir toliau.

[5] Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen (Stuttgart 1910), pusl. 110 ir toliau.

kalbų, priderančių įvairiems kulturos ciklams. Ši fonetinė raida anaiptol neina gretimai su tąja raidos eile, kurią Frankė nustato priešistoriniams sluoksniams. Atbulai, kaip tik pigmejai ir senosios australiečių kalbos turi plačiau išbujojusią fonetiką, nekaip (bumeranginės ir) totemistinės kulturos kalbos.

Visos čia kalbamos kulturos turi labai gerai ir tikslingai išplėtotą medžiaginę kulturą. Šios kulturos tyrinėjimai (ergologija) liudija apie išplėtotą ūkį ir socialinę tvarką. Betgi socialinė plėtotė yra neįmanoma be atitinkamo dvasinio, ypač religiško-etiško išsiplėtojimo. Dėl to ir iš anksto (a priori) sunku yra tikėti, kad tokių kulturų kūrėjai per tokį ilgą laiką būtų turėję tiktai tokių trūkumingų kalbų. Prie tos pačios išvados, būtent, kad tokių techniškų ir meniškų išdirbinių kūrėjas turėjo būti žmogus pilnąja to žodžio prasme, prieina ir kultūros istorininkas Dennert'as nesenai išleistame savo veikale apie pirminio žmogaus dvasinį atbudimą [1], ir žinomas filologas sintaksininkas Havers savo darbe apie primitivųjų pasaulėžiūrą kalbininko požvilgiu [2]. Prof. Havers, atsiklausęs priešistorijos, — kuri ligšiol nieku būdu neišpildžiusi naturalizmo vilčių, kad dar būsią galima kur nors įrodyti pirminį žmogų pereinamojoj stadijoj iš gyvulio gyvenus kaip žiaurų žmogėdrą — ir pasirėmęs plačia kalbos medžiaga prieina štai kokią išvadą: „Taigi, galime be baimės tikėti jį (pirminį žmogų) turėjus tiek intelektinio veiklumo, jog jis, stebėdamas oro reiškinius, iš vyksmo padarė išvadą, kad anapus šių reiškinių veikia jų sukėlėjas“.

Taigi, turime teisės ir praeityje visose tikrose žmonių grupėse, kurias užtinkam, pripažinti tikros ir pilnos kalbos vartojimą. Kalbos visuotinumas dėl to neabejotinas ne tik viso Žemės rutulio visose tautose, bet ir visais istorijos laikotarpiais.



[1] E. Dennert, Das geistige Erwachen des Urmenschen. Eine vergleichend-experimentelle Untersuchung der Entstehung der Technik und Kunst. Verlag für Urgeschichte, Weimar 1929, 487 S. und 61 Tafeln.

[2] W. Havers, Primitive Weltanschauung und Witterungsimpersonalia. Wörter und Sachen XI (1928) 75—112.

Priešistorinio žmogaus religijos pėdsakai Europoj.

Prof. Pr. Dovydaitis, Kaunas.

II. Vėlyboji akmens, arba neolitiko, gadynė.

1. Keletas bruožų apie neolitiką apskritai.

Vėlyboji akmens gadynė, arba neolitikas, tai jau geologinės dabarties laikai. Europoj tai yra tie laikai, kuomet diluvijaus ledynai pradėjo tirpti ir jų pietinė riba slinko vis tolyn į šiaurę. Artimiausiais po diluvijaus laikais Europa virto tundrų ir stepų šalimi. Dar arčiau į mūsų istorinius laikus, užstojus sausam ir šiltam kontinentiniam klimatui (vad. borealinė gadynė), pradėjo sparčiai bujoti spygliuotų medžių miškai. Klimatui po kurio laiko pasikeitus į drėgną ir šiltą jūrinį (vad. atlantinė gadynė), išbujojo pirminiai šių dienų Europos miškai su ąžuolynais. Dar arčiau į mūsų laikus, Europos klimatui vėl patapus sausesniam, bet drauge pasilikus ir šiltam (poborealinė gadynė) ir šios gadynės galop pasiekus optimumo, miškai praretėjo, vandenų paviršius ežeruose nuslūgo; todėl žmonės, iki šiol gyvenę daugiausia tik pajūriais ir vengę nepraeinamų miškų, mitę daugiausiai tik medžiokle ir žvejyba, o žemę krapštyti vos bepradėję, dabar apsigyvena ir kontinento gilumose, paežeriais, šalia medžioklės ir žvejybos, užsiimdami jau ir žemės darbu bei gyvulių auginimu. Šie pilnojo neolitiko, nutekinto kirvio laikai drauge jau yra ir metalų gadynės pradžia (bronzos ir ankstyboji geležies).

Tačiau Europos klimatas vėl kinta blogesnėn pusėn, tampa drėgnesnis ir vėsesnis (subantlantinė gadynė); dabar jau esame įžengę į tuos vidurinės Europos laikus, kuomet būdingas miškų medis yra bukas, kuomet ežerai vėl pasidaro sklidini vandens ir dėlto paežerių gyventojai, gelbėdamiesi nuo kylančio vandens, savo gyvenamąsias trobas ima statydintis ant grendinių iš rastų, vėliau net ant polių; pagaliau priversti visai iš šių vietų išsikelt, pamesdami ir šiuos polinius savo trobesius.

Europos neolitiko gyventojai nuo Europos ledlaikio žmogaus vyriausiai skiriasi tuo, kad jie užsiima žemės darbu ir augina gyvulius, o negyvena iš vienos tik medžioklės, kuri juo tolyn juo labyn nustelbiama. Vadinasi, įvyksta vienas svarbiausių perversmų žmogaus šeimininkavime gamtoj. Vadinamą rankiojamąjį ūkį dabar pamažu pakeičia gaminamasis (produkcinis) ūkis. Žmogus pasilaisvina nuo gamtos prievartos ir nuo visų tų atsitiktinumų, kurie lydi žmogų tada, kai jis maistui naudojasi gamtos dovanomis iš jos laisvos rankos; dabar patsai žmogus paėmė savo ranka vesti sau reikalingąją gamybą.

Augaliniu maistu buvo kiek reikiant apsirūpinama tuo būdu, kad maistui tinkamos javų sėklos, o taip pat ir kiti virtuvės sunaudojami augalai buvo pasėjami arti gyvenamosios vietos tam reikalui tyčia išpurentoj dirvoj. Javus suvaliius, jau palyginant trumpu laiku buvo apsirūpinta ir maistu ilgesniam laikui, ir sėklomis kitų metų sėjai, ir, taigi, dabar jau nebereikėjo, kaip pirmiau, visą laiką to augalinio maisto vargingai ieškinėti ir rankioti. Rods, neolitiko žmogaus sėtų javų įvairumas buvo mažesnis, nekaip šiandien. Javų teturėta: kviečių (trejetas rūšių iš šiandien žinomų septyneto

rūšių), miežių ir sorų; avižos, drauge su prijaukintu arkliu, pasirodo tik bronzos gadynėj, o rugiai net tiktai geležies gadynėj [1]. Greta kultivuojamųjų augalų, suprantama, buvo rankiojama ir įvairių laukinių augalų vaisiai, uogos, sėklos. Aukštutinėj Italijoj ir Šveicarijoj rodosi auginta jau ir stambesnės obuolių rūšys.

Žemės purenimas pradžioj buvo atliekamas pačiu primitiviausiu įrankiu — kapliu, arba kapoku; šis įrankis buvo padaromas nusmailintą akmens gabalą arba ypačiai elnio ragą pririšus ant ilgo medinio koto. Taip pat labai ankstybu laiku jau naudotasi ir primitiviausia žagre (žambiu), iš medinio ragožiaus ir akmeninio norago. Pradžioj tokią žagrę traukė įsikinkęs į ją patsai žmogus, o paskui jis jungė galviją. Turėta ir akmeninių pjautuvų, reikia manyt, tik varpoms nuskabioti.

Javai maistui vartota virtuvėj trejopu pavidalu: apsvilinus, išvirus ir iškepus. Valgyt grūdus juos apsvilinus („padarant svylių", kaip dar ir šiandien sakoma) yra primitiviausias grūdų suvartojimas. Įtikima, jog grūdai būdavo svilinami ir geresniam jų konservavimui (apsaugot nuo drėgmės). Verdami ir kepami javai buvo prieš tai sumalami rankinėmis girnomis, ne tokiomis, kokių šiandien dar ir mūsų krašte esama, bet ant paplokščio akmens papiltus grūdus trinant rankomis raičiojamu akmeniniu kočėlu. Suprantama, kad šitoks „malūnas" labai smulkių miltų nepagamindavo, o didumoj tik grūdus per pusę suaižydavo; daug grūdų likdavo ir visai sveikų. Iš tų labai rupių miltų buvo verdama tyrė (košė). Poliniuose trobesiuose rasta ir neraugintos duonos likučių. Kadangi viename senesniame poliniame kaime (iš 2200—2000 m. pr. Kr.) ir viename vėlesniame durpynų kaime (iš 2000—1800 m. pr. Kr.) namų virtuvėj rasta buvus duonkepių krosnių, tai manoma šiuo laiku neolitiko žmones mokėjus jau kepti ir raugintą duoną.

Kaip rodo šių dienų etnologijos daviniai, tai ir Europos priešistorinių laikų žemės darbo pagrindėja reikia laikyt buvus vyriausiai moterį. Ji, pirmiau tiktai rankiojusi augalinį maistą, paskui pradėjo maistinguosius augalus — javus ir daržoves — sėt ir sodint aplink savo namus. Kas buvo įdirbta moters rankomis — tas pirmasis jos darželis ir laukelis —, tai ir buvo laikoma esant jos nuosavybę. Tuo būdu moteris yra įvedus žemės nuosavybės sąvoką, o tatai savu rėžtu bus davę pradžią ir tos nuosavybės paveldėjimo teisei plėtotis. Iš šių tat santykių ir yra naturaliai išaiškinamas vad. matriarchato (motinos teisės) reiškinys, visai nereikiant čia šauktis nenaturalaus vad. lytinio promiskujiteto (pater incertus, mater certa), kaip tai daro aprioristinis evolucionizmas. — Taip pat ir neolitiko gadynėj naujai pasirodančio puodų žiedimo bei jų išmarginimo (keramikos) meno kūrėja bei plėtotoja yra buvusi moteris, kaip tai rodo net moteriškų pirštų įspaudai kai kuriose puodų šukėse iš tų laikų. Taip pat ir pluoštinių (valakninių) augalų (kaip linų ir k.) auginimas, pluošto iš jų gavimas, verpimas ir audimas yra neolitiko laikų moters kurinys [2]. Taip tat žemės darbo įvedimas yra neabejotinai aukščiausias, visą žmogaus gyvenimą kulturiškai pakeitęs moters nuopelnas!

---

[1] Plačiau apie tai žiūr. straipsny: Priešistorinio žmogaus javai ir naminiai gyvuliai. Kosmos 1926, 185—192.

[2] Plačiau apie tai žiūr. „Moteris ir kulturos pažanga priešistoriniais laikais". Naujoji Vaidilutė 1925, 129—135.

Greta žemės darbo ir javų sėjos, kurių dalykų ledlaikio gadynėj, net jos šiltesniuose laikotarpiuose, nežinota, dabar neolitiko žmogų užtinkame užsiėmus ir naminių gyvulių auginimu. Kaip rodo šių dienų etnografija, ir ši priešistorinių laikų gyvulininkystė tikriausiai bus kilusi nepriklausomai nuo žemės darbo ir atsiradusi vyro sumanumu: jis, bemedžiodamas girinius gyvulius, pagaliau sumanė kai kuriuos tų sumedžiotų gyvulių prisijaukint ir tuo būdu apsirūpint nuolatine mėsos atsarga. Naminių gyvulių kilmės problema yra dar labai neišaiškinta. Seniausias naminis gyvulys bus tikriausiai buvęs šuo. Jis, įtikima, dar laukiniu būdamas, bus sekiojęs paskui žmogų, rankiodamas jo maisto ir virtuvės atmatas, o paskui buvo žmogaus prisijaukintas ir naudotas pirmiausia kitiems gyvuliams medžiot, šiaurės kraštuose rogėms traukt, pagaliau kaip namų sargas ir kitų naminių gyvulių piemuo. Kitų gyvulių neolitiko žmogaus laikyta: galvijai, avys, kiaulės, ožkos. Europos šiauriaryčiu neolitiko cikliuj vienas pirmųjų arba patsai pirmutinis stambiųjų naminių gyvulių bus buvęs šiaurinis elnias.

Žemės darbas ir gyvulių auginimas jau neolitike bus buvę jungiami draugėn, sudarydami vadinamąjį maišytą produkcijos formą, tik dar ne tokia išimtina prasme, kaip šiandien, bet naudojantis kol kas ir senoviškąja mitybos forma — rankiojimu. Primitivusis žemės darbas su gyvulių auginimu dar negalėjo suteikt maisto kiek reikiant, ir todėl, antai, polinių trobesių liekanose apsčiai užtinkama ir laukinių vaisių likučiu; mėsinį maistą turėjo papildyt pirmoj eilėj žuklavimas ir medžioklė. Todėl Europos neolitiko ūkininkas, jo ūkininkavimui pakylant ir iki aukščiausio produkcijos laipsnio, drauge visuomet buvo palikęs dar ir žvejys bei medžiotojas. Ar jis buvo daugiau žemdirbys, ar daugiau medžiotojas, tatai parėjo nuo jo gyvenimo sąlygų.

Kaip javų sėja, be maisto, teikdavo dar ir pluošto marškoniams drabužiams, taip avių auginimas teikė vilnų vilnoniams drabužiams. Drabužių gamybos būdai — verpimas, audimas ir siuvimas, — kaip minėta, yra išimtinai buvęs moters menas, kaip kad ir gaminimas molinių indų (puodų), kurių dabar daug daugiau pareikalavo naujas sėslus produkcinis ir atsarginis ūkininkavimas, negu pirmesnis rankiojamasis iš rankos į burną.

Iš šių keleto bruožų, — kurių toli gražu nepakanka Europos neolitikui apibūdint, bet dėliai vietos stokos netenka plačiau šion sritin leistis, — jau matyt, kad kalbamojoj neolitiko gadynėj yra patiesti šių dienų mūsiškės kulturos pagrindai, nebepalikus ir naujiesiems laikams čia ko esminga daugiau beprideti [1].

Lyginant, kas mūsų šių dienų kulturai yra turėję daugiau reikšmės — žemės darbas ar gyvulių auginimas, — tenka konstatuot daug didesnio poveikio turėjus pirmąjį. Žemės darbas pagrindžia sėslumą, o gyvulių auginimas daugiau mažiau susijęs su nomadizmu. O tik sėslumas sudaro pagrindą kulturai plėtotis aukštyn, įgalindamas draugėj įsikurt didesniam sodybų skaičiui, didesniems kaimams ir pagaliau miestams, didindamas gyventojų

[1] Amerikietis prof. East'as, svarstydamas šių dienų žmonijos išsimaitinimo problemą, tarp kita ko, antai, pastebi, jog visai nepagrįsta esanti viltis, kad iš laukinės būklės dar būsią pervesti į naminę (domestikuoti) kai kurie nauji, itin naudingi augalai. Šioj srity akmens gadynės žmogus nebepalikęs mums nieko nauja aptikti (Kosmos 1927, 80).

skaičių ir pagaliau įgalindamas juos pasiskirstyt savo tarpe darbą; o tai yra antroji pagrindinė sąlyga bet kokiai kulturai aukštyn kilti. „Neolitiko gadynėj Europoj pradėtasis žemės darbas buvo ekonominis ir tiesioginai kulturinis pagrindas visoms ilgiau gyvavusioms kulturinėms tautoms ir klasikinėj senovėj, ir vėlesniais laikais. O nomadizmas savanaudiškai suskaldo (tautas) į mažesnes grupes; vietoj valstybės ir plačių bendrų interesų jis pastato didšeimę ir be to susipančioja bei apsisunkina dykinėjimu ir žemesniuoju bičiuliavimusi su moterimis“ (Bumüller)[1].

2. Neolitiko žmogaus religinio galvojimo žymės.

Neolitiko žmogaus religinis galvojimas pirmoj eilėj taip pat pasireiškia jo numirėlių laidojimu ir jiems įdedamomis įkapėmis, rodančiomis to žmogaus tikėjimą į gyvenimą po mirties, kaip kad matėme tikėjus ir Europos poleolitiko žmogų. Numirėliai ir neolitike didžiausioj daugumoj buvo laidojami, o tik retais atvejais sudeginami. Laidota lavonai ir ištiesti, ir suriesti (bet didumoj atvejų padėjus ranką po skruostu, taigi, miego pozicijoj). Numirėliai dažnai guldyti kryptimi iš rytų į vakarus ats. iš pietryčių į šiaurvakarius, arba ir atvirkščiai. Pradžioj laidota kiekvienas lavonas atskirai, vėliau keletas numirėlių guldyta vienoj toj pačioj karsto patalpoj (karstų urvuose ir dideliuose akmeniniuose karstuose). Įkapėmis numirėliui buvo įdedami: moliniai indai, maisto reikmens, akmeniniai įrankiai, papuošalų dalykai; vienur rasta buvus įdėtą netgi titnago ir sieros skiltuvą ugniai išsiskilti.

Numirėlių laidojimo vietų atžvilgiu Europos vakarų ir šiaurės neolitiką būdina didinga akmeninių patalpų statyba karstams. Paprasčiausias ir daugely kraštų seniausias laidojimo būdas tai guldymas žemėj. Į šiokias žemines duobes (Erdgräber) nedėta dar jokių akmenų. — Iš akmeninių karsto patalpų pavidalų seniausias yra vad. d o l m a i (Dolmen); tai yra akmeninės kamaros, paprastai sudarytos iš penketo akmeninių pliauskų, vidutiniškai po 2 metru ilgio: keturios pliauskos sustatytos iš šonų, o penktoji užvožta ant viršaus; šioki keturkampiai numirėlių namai didumoj buvo skiriami keletai lavonų suguldyt; pradžioj ant jų būdavo dar supilamas kapas. — Vėlybesnės, kaip senieji dolmai ir iš jų išaugusios, vadinamosios karstų patalpos su koridoriais ir milžiniški butai (Ganggräber und Riesenstuben), dengtos galerijos (gedeckte Galerien), apskriti karstai (Kuppelgräber), „milžinų lovos“ („Hünenbetten“), akmeninės skrynios (Steinkisten), karstų urvai (Grabhöhlen), iškirsti naturaliose išsikišusiose uolose (Ispanijoj ir Prancūzijoj). Ilgiau sustoti prie kiekvieno šių patalpų pavidalo aprašymo čia netenka. Jos visos trumpai vadinamos m e g a l i t i n ė m i s k a r s t ų p a t a l p o m i s, kadangi sustatytos iš nuostabiai didelių akmeninių pliauskų, kurios tegalėjo būt skirton vieton atgabenamos ritant jas ant apvalių rąstų ir aukštyn iškeliamos dirbtinai pasistatyta nuožulnia plokštuma. Taip, antai, vienam Prancūzijos dolmui buvo paimta 4000 kilogramų svorio akmens pliauska, manoma, turėjusi čion būt atgabenta iš 30 kilometrų tolio.

---

[1] Leitfaden der Vorgeschichte Europas I, 55. Šio autoriaus čia prisilaikoma ir dėstant apie neolitiko žmonių laidojimo būdus.

Kuriam galui neolitiko žmonių buvo pradėta rūpintis tokiomis akmeninėmis patalpomis (pradėjus nuo dolmų) savo numirėliams laidoti? Kur ir kokia yra dolmų pradžia? Šiems klausimams aiškių atsakymų neturime. Gal būt galima manyti, kad tai eina iš senesniųjų laikų papročių laidot numirėlius naturaliuose urvuose. Kai besikilnojančios tautos pateko į tokius kraštus, kame nebuvo naturalių urvų, tai jos arba rūpinosi išsikirst dirbtinių urvų, arba, kame ir to nebuvo galima turėt, stengėsi pasidirbdint didesnių ar mažesnių akmeninių patalpų iš susigabentų akmeninių pliauskų. Rodosi, kad karstinės patalpos buvo dirbamos vaduojantis vyriausiai dviem motivais: pamėgdžiojant naturalius karstinius urvus ir pamėgdžiojant gyvųjų gyvenamus namus. Šiuo antruoju atžvilgiu išsiskiria jau minėtieji karstai, turintieji akmeninių dėžių pavidalą. Jie yra iš vėlybojo neolitiko ir savo pavidalu yra sumažintos „dengtos galerijos". Šiokio pavidalo karstai, rodos, jau nebebuvo laikomi numirėlių namais, bet tik vieta lavonams apsaugot. Tokiais karstais gal būt buvo pradėta naudotis pasikeitus pažiūroms į pomirtinį gyvenimą, o gal čia nulėmė koki praktiški sumetimai (mažiau darbo, tinkamos akmeninės medžiagos stoka). Paskiau ir kalbamosios akmeninės skrynios eina vis mažyn, taip jog aplink lavoną padedami tik keli atskiri akmens; pagaliau ir jų nebėr ir laidojimas sugrįžta į savo pirminį pavidalą — žeminį kapą be jokių akmens priedų.

Dvejetą naujų praktikų laidojant numirėlius neolitiko gadynėj — statymą numirėliams megalitinių patalpų ir lavonų deginimą — prof. E b e r t'as, savo jau mūsų aną kartą cituotame straipsny[1], taip pat panaudojo remti savai „gyvuojančio lavono" teorijai. Jo manymu, megalitinės laidojimo patalpos rodančios, kad nauja karsto mintis čia buvusi nugalėjusi senesniąsias pažiūras apie numirėlio tolesnįjį gyvenimą. Tik dabar „gyvuojantis lavonas" jau tapęs nebegyvas ir senosios Europos numirėlių kulte pasireiškiančios pažiūros bei įvaizdai, artimesni mūsiškiam supratimui bei jausmams. Priešais gyvųjų pasaulį atsistojąs dabar numirėlių pasaulis, o šioks persiskyrimas tebuvęs galimas tik vėlei atsipalaidavus nuo kūno, tik išnykus senobinei monistiškai pažiūrai. Taigi, megalitiniai karstai esą numirėlių namai, toki tvirti, koki tik buvę galimi padirbdinti, įžymiomis žmogaus pajėgomis pastatyti savo giminės, sodybos, ar šiaip kokios didesnės bendruomenės numirėliams. Tuo būdu patarnavimas numirėliams peržengiąs ribas šeimynos ir protėvių kulto siauresniąja prasme, ir tampąs didesnės socialinės organizacijos globiamuoju dalyku.

Bet kad neolitiko karstų patalpas laikyti numirėlių namais, ar „gyvuojančiojo lavono" hipotezė buvo būtinai reikalinga? Rodosi, kad nebūtinai. Ji atrodo čia esanti tik lyg toks naujai sugalvotas kaištis ar ramstis po Europos numirėlių kulto trobesio pamatu, kuris betgi nėra esmingas tam trobesiui paremti.

Kai kuriuose kraštuose iš neolitiko laikų apsčiai užeinami žmogiški moliniai stabai rodo čia buvus praktikuotą protėvių kultą. Čion pridera taip pat ir stambūs reliefai dirbtiniuose karstų urvuose Prancūzijoj ir stačios pastatytos akmenų pliauskos, su reliefiška figura priešakinėj pusėj. Šie akmens, matyt, turį ryšio su protėvių kultu ar su laidojimo apeigomis, savo kilmę veda iš kitų būdingų neolitiko gadynei akmeninių kolonų, vadinamų menhirais.

[1] Die Anfänge des europäischen Totenkultes. Praehistorische Zeitschrift 1921/22.

Menhirai (bretoniškai: men=akmuo, hir=ilgas) yra tokios žemesnės ir aukštesnės naturinio akmens kolonos, kurios šen ir ten dar aptašytos. Didžiųjų menhirų aukštis didumoj yra 7—10 metrų; vienas turi net 20,5 m aukščio ir, suskaičiuojama, sveria apie 30000 kilogramų; taip kad jo pastatymas yra didžiulis darbas. Kadangi menhirai didumoj turi neabejotino ryšio su karstais, tai taip pat jie turės ryšio ir su numirėlių kultu. Jie galėjo atsirast ir kaip impozantiškai perdirbti pirminiai mediniai basliai, ant kurių — sprendžiant iš etnologijos paralėlių — galėjo būt padedami nutapyti arba išpjaustyti numirėlių paveikslai, protėvių paveikslai; bet dar įtikimiau, kad plėtotės eita atvirkščiu keliu, kaip toliau pamatysime. Kiti, berods, menhirus norėtų laikyt religiniais simboliais, primitiviais stabais. Galvota ir apie seniausiąjį Merkuro, paskesnių laikų svarbiausios gallų dievybės, juose įkūnijimą. Tačiau atsargūs tyrinėtojai, kaip Déchelette (Manuel I, 438) sako, kad jų tikras paskyrimas yra dar problematiškas („la véritable destination des menhirs demeure problematique") (Schuchhardt 65).

Labai įsidėmėtinų ir rodos su tikrenybe sutinkančių minčių apie menhirų kilmę bei reikšmę teikia prof. Schuchhardt'as savojoj „Senobinėj Europoj" [1]. Prie jo minčių tat čia ir stabtelsime kiek ilgėliau.

Schuchhardtas nurodo į tai, kad menhirai Tarpužemio jūrių kraštuose yra išsiplėtoję iš naturinių akmenų, pridedant jiems formos dar ir darytiniu būdu. Taip, antai, Maltoj rasta nusmailintų kulto statulų, o bronzos gadynės paveikslai iš sarkofago Hagia Triada Kretoj parodą mums, kokios rūšies čia būta kulto: čia ant viršaus obeliskiškų akmeninių kolonų tupi paukščiai, numirėlių vėlės, o priešais su muzika joms sudedamos gėrimo aukos. Panašų dalyką randame ir viename etruskiškame karsto paveiksle iš laikų apie 500 m. pr. Kr. Tačiau tokios „vėlių statulos" arba „vėlių sostai" pasitaiko ir visai sumažintu pavidalu. Antai, neolitinėj Tessalijoj rasta į kolonėles panašūs akmenėliai tik nuo 8 iki 10 centimetrų ilgio, ištapyti kai kuriais lapų papuošimais, apatiniu smailuoju galu įsmeigti į molinį piedestalą ir buvę tikrai statomi namų kultinėse nišose. Šie paveikslai paskui buvę aiškinami kaip žmonės, kadangi tokią mintį siūlė jų pavidalas ir kadangi jie, kaip vėlių sostai, juk atminė mirusius. Šiuo tat būdu ir kilę žmogiški stabai; tatai vaizduojančios Kykladų figurėlės su panašiu į baslį pridėtu kaklu (akmeninės kolonėlės), Tarpužemio jūrių ir ypačiai Trojos lentiniai stabukai. Visur dar aiškiai esanti matyt jų kilmė iš miniaturinių kolonėlių, įsmeigtų į papėdę. Taigi, Schuchhardto išvedimais einant, į fetišus panašūs neolitiko stabukai nėra pirmutiniai (seniausi) šios rūšies gaminiai, bet jie yra vėlesnis padaras, būtent, išėję iš aukštesnio, būtent, vėlės sosto supratimo. Kapo kulto plėtotė neolitike, pasak jo, ėjusi šiaip:

„Pirmiausia prie kapo stovėjo aukštas akmuo, menhiru vadinamas, ne kaip numirėlio stambus (grubus) atvaizdavimas, bet tik kaip vėlės sostas, ant kurio turėjusi rasti poilsio vietą oro erdvėse plasnojanti vėlė. Paskui pradėta pačiame akmeny matyt numirėlio atvaizdas ir duota jam keletas žmogiškų bruožų, ir šis numirėlio simbolis, kaip jis išsiplėtojo menhire, paskui buvo dedamas taip pat ir reliefuose priešais karstus. Panašią plėtotę nuo erratinio akmens ant kapo iki grubios žmogaus figuros galima stebėti dar 3000 metų vėliau Rytinėj Europoj slavių ir senųjų prūsų kraštuos" (62).

[1] Carl Schuchhardt, Alteuropa. Einige Vorgeschichte unseres Erdteils. Berlin 1926.

Menhiro ryšį su kapu Schuchhardtas dar taip jungia: „Menhiras pridera karstui jau taip pat, kaip vėliau Graikijoj stėlė (stovyla). Kuriame karste duodasi įžiūrimos karsto durys, jos atkreiptos į menhirą. Ar po patyrimo su „vėlės skyle“ mes negalėtume manyt jį (menhirą) turint tos pačios reikšmės, kurią turi vėlesnioji graikų karsto stėlė, kaip ἕδος τῆς ψυχῆς, kaip pasisėdėjimo vieta oro erdvėse plasnojančiai vėlei? (Plg. Weicker, Der Seelenvogel, pusl. 6 ir t.t.). Atsimink Kretos sarkofago kyšancius apteptus akmenis, ant kurių tupi paukščiai, tuo tarpu kai priešais juos aukojama (XXI). Čia jau pavaizdžiai priteigiama grynam akmeniui tai, kas pirmiau buvo vaizdintasi kaip neregima. Žmonių minia nepasitenkina ilgą laiką grynai dvasiniu įsivaizdavimu, ir juo liaudis yra fantazingesnė, juo galvoja ir junta plėtodama, tuo daugiau jos akis reikalauja paveikslo. Ar tatai nuostabu, jei Vakaruose jau anksti pradėta tam akmeniui, prieš kurį buvo aukojama, suteikt kai kurių numirėlio bruožų?.... Aristotelis pasakoja apie iberius, kad jie turį paprotį aplink savo tauriųjų kapus pastatyt tiek „obeliskų“, kiek palaidotasis yra nukovęs savo nprietelių. Tokiu poelgiu numirėliui, matyt, norėta parodyt tokio pat patarnavimo, kokio norėjo parodyt Achillis Patroklui, nukaudamas dvyliką trojėnų. Pastatytieji akmens turėję pritraukt negyvųjų neprietelių vėles ir jas padaryt nugalėtojo tarnais požemių pasauly. Kadangi iberiai yra buvusi Europos Vakarų svarbiausia tauta, tai šią Aristotelio žinutę galime imti tiesioginiam menhiro aiškinimui“ (66).

Vakarų Europoj kilusi menhiro mintis, Schuchhardto manymu, plačiai paplito visuose Tarpužemio jūrių kraštuose, įgaudama labiau civilizuotų formų — stulpų, kolonų, obeliskų (Egipte) pavidalu. Kai kur toki stulpai stovį dievybės vietoj. Tokiais Schuchardtas laiko tuos stulpus, kurių šonuose stovi (juos flankuoja) gyvuliai, kaip kad Mykėnuose viršum vadinamų liūtų durų. „Gyvuliai čia yra dievybės palydovai, ir stulpas stovi lygiai tarp jų, kaip paskiau žmogaus pavidalo dievybė“ (90). Ir Homeras vieną kartą pasakoja apie tokį dievų akmenį. Kai trojėnai puola graikų laivus, Hektoris nutveria prie Trojos durų stovintį apačioj platų, viršuj nusmailintą akmenį, kurį vos būtų galėję paneštdvejetas vyrų, paleidžia juo į medinius miesto vartus ir juos sutrupina. (Iliadė 12, 445 tt.). Graikų gyvenamuose kraštuose tokių akmenų pakėlėmis ir prie vartų būta ir paskesniais laikais; jie būdavo pašvenčiami Hermiui arba Apolonui. O itin monumentalaus stulpų kulto būta Rytuose — Egipte ir Babilonijoj. Schuchhardtas apie tai štai kaip rašo: „Vokiečių kasinėjimai Abusire tiktai prieš keletą metų iškėlė aikštėn egiptiško šventnamio seniausią paveikslą; tai yra po atviru dangum stovinti didelė piramidė, į kurią priėjimas yra su priimamomis durimis. Čionai būta saulės kulto. Nes menhiro, aukšto stulpo ir kolonos mintį iškėlė saulės garbinimas. Kalno viršūnė, kuri rytą pasitinka pirmutinį saulės spindulį, o vakare palydi paskutinį, pasireiškia kaip dievybės gyvenamoji vieta žemėje. Mesopotamijoj jau Naram-Sin'o pergalės stovyloj (stėlėj) randasi atvaizduota kalno viršūnė su saulės skridiniu ant jos, — tai aiškus ženklas, jog kalnas, jo smaigalys yra laikomas kaip dievybės t u r ė t o j a s. Tai liudija taip pat ir žodžio aiškinimai vėlesniais laikais. Babiloniškieji Sikkurat'ai (ar Cikkurata'i [1]) turi vardą *e-kur* „kalno namai“, kalną reiškiantieji namai. Aprašydamas

[1] Apie Cikkuratus (laiptuotus bokštus) ir sargus prie vartų sumerų mitologijoj žiūr. Soter 1925, 129—130.

Babelio bokštą, Herodotas pasakoja, kad jo pačiame viršuj stovįs tuščias guolis (lova) dievybei, bet dievybės paveikslo tenai nėsą. Taigi, manyta dievybę ant šios patalpos pasirodant neregimu būdu. Pagaliau saksų Irminsul'as yra universalis columna quasi sustinens omnia, t. y. «visa laikanti visuotina kolona». Naturalinis ir padarytas paaukštinimas visais atvejais yra tik dievybės sostas, o ne jos pajustinis paveikslas, ne jos simbolis. Bet ar kas stebėsis, jei, laikui einant, tokį akmeninį kūgį arba koloną liaudis blogai suprato, jei iš dievybės sėdėjimo vietos patapo jos sąvoka (Inbegriff), jos pasireiškimo forma. Dievybės prisilietimas pašventina šiurkščią (žalią) medžiagą ir kaip tik dėlto, kad ji (dievybė) šalia atskirai nepasirodo, ji spėjama čia esanti" (91—92).

Dairydamasis stulpų (kolonų) kulto atgarsių paskesnių laikų religijos istorijoj, ir šį kart Rytuose, Schuchhardtas vieną tokių ryškiausių pavyzdžių randa tokioj vietoj, kurią kiekvienas mūsų gerai atsimename iš senovės žydų istorijos Mozės laikais. Aure, žydams išėjus iš Egipto, „Viešpats ėjo priešais juos dieną debesų stulpe... o naktį ugnies stulpe"; ir paskui, kai Mozė buvo įtaisęs Sandoros padangtę, tai, jam į ją įžengus, „nusileido debesų stulpas, ir stovėjo padangtės duryse, ir kalbėjo su Moze" (2 Moz. 13, 21).

Ar šis pavyzdys tikrai paremia tą idėją, kuriai pailustruoti jį čia Schuchhardtas ėmė, nesiimame spręsti; bet visais kitais jo čia surinktais pavyzdžiais remiamoji mintis, kad stabų garbinimas religijoj yra tik v ė l e s n i s reiškinys, kilęs sugrubėjus ankstybesniam dvasiškesniam supratimui, turi didžiausios reikšmės šių dienų religijos kilmės aiškinimo moksle, juoba dar dėlto, kad jos autorius negali būt įtartas jokiu teologišku apriorizmu. Taigi, Schuchhardto lūpomis ir naujausioji archeologija šiandien pasisako prieš tokį religijos kilmės aiškinimą, už kokį iki šiol guldo galvą materialistinis evolucionizmas.

Menhirai pasitaiko ne tik po vieną, bet taip pat ir sustatyti e i l ė m i s: arba t i e s i o m i s (pranc. alignements), arba a p s k r i t i m a i s (kromlechai; bret. *crom* = apskritimas, ratas, *lech* = vieta), kai kuomet kombinuota abu būdu. Kromlechai didumoj sudaryti iš menhirinių kolonų, sustatytų koncentriškais ratais. Dvejetas plačiausiai žinomų ir pažymingiausių tokių Europos neolitiko (o gal būt jau ir iš bronzos gadynės) liekanų likę Anglijoj paliai Salisbury ir yra vadinami Stonehenge ir Avebury, vienas nuo kito atstu tik 14 (angl.) mylių.

S t o n e h e n g e (iš anglosaks. *Stanhengest*, t. y. „kabantieji akmens") tai nors ne didžiausias, bet palyginamai geriausiai išsilaikęs ir gražiausias sudėtinis kromlechas, kokių iš visa esama. Jo kraštutinį aptvarą sudaro paprastas pilimas su kapais išoriniame šone. Pilimas eina ratu, didesniu kaip 90 metrų skersmens. 30 metrų atstu nuo pilimo jo vidury eina pirmasis akmenų ratas ir patsai, taigi, turįs 30 metrų skersmens. Jis sudarytas iš 30 storų akmeninių stulpų apie 1 metrą atstu nuo vienas kito, kurie viršuj sujungti gulstinai uždėtomis ant jo kitomis akmeninėmis pliauskomis, taip jog sudaro apskritai sujungtą eilę pyloniško pavidalo durų. Gražiai nutašyti, lygieji visų akmenų šonai atkreipti į rato centrą. Šio pirmojo rato vidury 3 metrų atstumoj eina antrasis mažų, laisvai stovinčių (nesujungtų), į viršų vienodai nusmailintų menhirų ratas. Jų galėjo būt 45—50. O šiame rate pasagos pavidalu sustatyti stovi penketas milžiniškų, už kraštinius dar

aukštesnių trilitų, t. y. grupių po tris akmenis, kurių du stovi iš šonų, o trečiasis uždėtas ant abiejų viršaus. Ir jie savo lygiai nutašytais šonais atkreipti į vidų. Šių trilitų vidury vėl dar eina pasagos pavidalu eilė mažesnių, kūgiško pavidalo akmenų, o pačiame centre, pagaliau, guli ant žemės lieknas, 5 m ilgio ir tik 1 m pločio akmuo.

Kaip šis visas monumentas išaiškinti? Nagi, kadangi vasaros saulėgrąžos (solstitium) dienomis nuo centrinio akmens pro didžiąsias duris ir per tarpą dviejų, šalia nuo šio kromlecho stovinčių menhirų pirmiau galėjusi būt regima kaip tik patekanti saulė, tai ir kilo mintis Stonehengę laikyt buvus saulės garbinimo šventyklą, o centrinį akmenį — buvus tos šventyklos aukurą, arba altorių. Čion esą dar ir naujausiais laikais žmonės rinkdavęsi švęst saulės šventę (kaip kad lietuviai Jonines!).

Tačiau Schuchhardtas, patsai Stonehengę vietoj išstudijavęs (1910 m.), šiokį manymą atmeta ir, rodosi, turėdamas pakankamo pagrindo. Jis ir Stonehengėj įžiūri numirėlių laidojimo vietą bei jų kulto pabūklą. Tas tariamasis „altoriaus akmuo“, jo manymu, tesąs paprastas apvirtęs eilinis menhiras — jis ir guli kiek pažulniai —, o tuodu šalimai Stonehengės stovį menhirai priderą senesniems kapams. Taigi, paliktų be pamato ir visi tie, gerokai už plaukų sutraukti, astronomiški suskaičiavimai [1], daromi iš Stonehengės menhirų kombinacijų saulės kulto naudai, o pačią Stonehengę tektų laikyt esant ne saulės, bet numirėlių (herojų) kulto šventnamį [2].

Dar komplikuotesnis, dar didingesnis ir, manoma, senesnis kaip Stonohenge, yra Avebury'o paminklas. Čia žeminis pilimas ir milžiniškų — nuo 4000 iki 50000 kilogramų — menhirų ratas stovi apsupęs du kromlechu, kurių dviejų vidury vėl stovi keletas menhirų. Nuo jų prasideda dviem šakom kelias; jo abi šakos eina apstatytos akmeninėmis kolonomis ir kiekviena pasibaigia dvigubu akmenų vainiku. Šios akmenimis flankuoto kelio šakos išriestos į abi šalis taip, kaip jaučio ragai, taip jog ir visas šio monumento pagrindo planas lyg būtų panašus į jaučio galvą (Stukeley 1740); tačiau naujieji tyrinėtojai šiokį pavidalą ginčija. Neaiškumų čia kyla ypač dėlto, kad tikrasis šio monumento veidas yra užtrintas, kadangi kaip tik jo plote yra įsikūręs kaimas. Iš Avebury'o monumento tyrinėtojų naujausiais laikais ypač nusipelnė žinomasis John Lubbock, atkreipdamas į jį reikiamo dėmesio [3]; jis už tai gavo ir titulą Lord Avebury (nuo 1900 m.).

Kaip aiškinti šis Avebury'o monumentas, didingiausias tarp visų 200 kromlechų, kuriuos Fergusson'as žino Britanijos salose? Nagi pirmiau, ir jis buvo laikomas saulės šventnamiu. Tačiau tai, kad tarp abiejų menhirais apstatytų kelių čia stovi iškilę 55 metrų aukščio kapų pilimas,

---

[1] Kraštutiniausiai reiškiami anglų astrofiziko Sir Norman Lockyer'io knygoj: Stonehenge and other British stone monuments astronomically considered. London 1909. Ši teorija eina jau iš Stukeley'o (1723) pareikštos minties; prieš Lockyer'ą stojo ypač Sommerville (1922).

[2] Saulės šventnamiu Stonehengę vis dar laiko: Wilke, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung 1923, 209; Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland 1923, 47; prie taip manančių dedasi ir Clemen, Religionsgeschichte Europas, 1926, 39. Konspektišką visokeriopų žinių santrauką apie Stonehengę teikia Mahr'o straipsnis priešistorijos enciklopedijoj „Reallexikon der Vorgeschichte“ herausg. von M. Ebert XII, 442—450 (Berlin 1928).

[3] Prehistoric Times, 7 ed. London 1913.

ir kai kurie kitoki artimosios apylinkės ženklai rodo ir čia tikriau esant numirėlių kulto paminklų liekaną [1].

Skyrių apie Stonehengę Schuchhardtas šiaip baigia: „Visi šie faktai rodo, kad taip pat ir Didžiojoj Britanijoj didieji, ratais sustatyti statiniai nėra buvę dievų šventnamiai, bet perdėm yra tarnavę laidojimui ir numirėlių kultui. Su savo, stovylomis (stėlėmis) apstatytais, šachtiniais karstais atviroj lygumoj jie išrodo kaip vieną ar keletą šimtų metų senesni Mykėnų pirmatakai“ (75).

Dabar žvilgterėkime dar į tas menhirų alėjas, kurios stovi tiesiomis eilėmis. Būdingiausios tokių alėjų randamos Bretagne (Prancūzijoj) aplink Carnac'o kaimą (čia iš viso yra 2813 menhirų. Penketas, septynetas, devynetas, net trylika paralelinių eilių menhirų, po keletą metrų nuo vienas kito, čia eina kai kur per kilometrą tolio. Monumentingiausia tokių grupių, vadinamasis „Meneko laukas“ (Champ du Menec), antai, sudaro iki pusantro kilometro eiles iš 4—5 metrų aukščio akmenų, kurie flankuoja, vidutiniškai šimto metrų platumo, alėjas; tokių eilių iš viso vienuolika. Užpakalinė alėjų pusė sujungta suklotų akmenų sienele ir skersai perpjauta, taip jog čia prasideda atskiros dalys; pagaliau visa patalpa baigiasi dvigubu akmeniniu ratu. — Klausimą dėl atskirų menhirų reikšmės paliekant atvirą, kaip aiškint ši monumentų visuma? Neminint silpnai pagrįstų astronominių aiškinimų, štai keletas kompetentingų archeologų nuomonių:

„Visa, taigi, susideda iš kolonų priešbučio (priešbažnyčio), iš anapus jo esamo apmūryto kolonų ploto ir pabaigą sudarančio dvigubo akmenų rato—tai užkrotis, Švenčiausiojo vieta. Stambiais bruožais čia turime tą patį paveikslą, kokis yra Egipto šventnamių ir Salamono bažnyčios Jeruzalėj“ [2].

„Apie šių bretoniškų akmeninių monumentų tikslą daug diskutuota; tikrai tiek galima pasakyt, kad jie nėra karstų statyba, bet atvaizduoja šventas vietas, į kurias tam tikromis šventėmis būdavo renkamasi iš tolimų kraštų. Akmenų eilėmis sudarytieji tarpai buvo tikrai šventos gatvės, sustatytos iš protėvių statulų, kuriose tikintieji pasirodydavo iškilmingomis procesijomis, o jų pabaigoj esamieji kromlechai — tai mažesnėsės sanktuarijos, kame kunigai atlikinėjo savo profesijos darbus. Carnack'as tikrai bus buvusi visame pasauly išgarsėjusi centrinė maldininkų lankomoji vieta, kurios dolmenuose [3] geidė būti palaidotos garsingiausios giminės, kame reikšmingiausios asmenybės norėjo turėt pastatytą savo protėvių menhirą ir į kurias šventvietes didelėmis šventėmis traukė gyvieji, kaip kad mohametonai į šventąją Mekką keliauja net su savo numirėliais“ [4].

---

[1] Gausinga senesnė literatura apie Avebury ir Stonehengę sutraukta Fergusson'o Rude monuments in all Countries 1872. — Naujesnis vadovas: R. Hippisley Cox, Guide to Avebury. London 1909. — Daugiau ir specialesnės literaturos nurodo ir apie dabartinį Avebury'o klausimo stovį informuoja W. Bremer'is straipsnely Reallexicon der Vorgeschichte I 289—291 (Berlin 1924). Berods, čia dar nesuminėta Harvey'o knyga apie Avebury'o teologiją: The Ancient Temple of Avebury and its Gods (1923), kurios ir mes rankose neturime.

[2] Forrer, Urgeschichte des Europäers 1908, iš Bumüller'io I, 117.

[3] Taip yra tiksliau pasakyti, kadangi šis žodis sudėtas iš „dol“ (bret. „stalas“) ir „men“ (akmuo).

[4] H. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit (Mensch aller Zeiten I) (metai nepažymėti) 504—505.

„Bendras vaizdas, kurį teikia šie stebėjimai, tai vaizdas didingo pastato numirėlių kultui. Šalia kapų esti dar šventės aikštė, galinti sutalpint tūkstančius žmonių, o į ją veda plati akmeninė alėja, matyt, ateinanti nuo vieškelio. Atrodo, lyg ta alėja norėjo šventės lankytojus pasitikt nuo vieškelio ir parodyt jiems kelią į šventės aikštę. Egipte panašios gatvės eina nuo Nilo prie šalia esamų karstinių piramidžių, idant laivu atplaukiančius lankytojus paimtų į priėmimo kolonadą, o paskui dengtu keliu juos vestų tolyn. Ir mažosios Azijos krante Nauloche ateivis buvo panašiai priimamas ir statulų alėja vedamas į Didymos Apollono šventnamį. — Ar Vakarų alėjose atskiri akmens jau yra turėję panašios individualinės reikšmės, kaip vėlesniosios statulos, taip jog, kaip tais iberių prie savo didikų kapų statytais «obeliskais», norima buvo išreikšt numirėlio žiniai pavedimą mirusiųjų ar gyvųjų būrių, ar čia yra tik paprastas kelio parodymas, — akmenų tarpuose dar gal būt stovėjo medinė tvora arba augo medeliai —, tai palieka dar atviras, gyvai besisiūląs išspresti, klausimas. Panašios rūšies kinietiškos „dvasių gatvės“ turi aiškaus tikslo, kad pagelbą suteikt pasiruošusių draugų didelis kontingentas iš tolo neprileistų prie šventų vietų priešginas. Šiaip ar taip, bendroji šių pastabų reikšmė stoja prieš mus didingai ir galingai. Kame taip išlaidingai, tokiu monumentiniu pavidalu rūpintasi numirėlius atminti, ten tikėjimas į gyvenimą po mirties turėjo būt jau labai giliai įleidęs šaknis, ten įsitikinimas, kad aname gyvenime gyvenančiam tas atminimas suteikia malonaus džiausmo, turėjo viršyt milžiniško darbo sunkumą ir visas aukas“. (Schuchhardt 70).

Dabar dar trumpai paliesime kai kurias smulkesnes Europos neolitiko liekanas, kuriose galima įmatyt religinio galvojimo pėdsakų.

Iš įrankių ir ginklų, jei jau ne anksčiau, tai tikrai neolitike religinės pagarbos bus turėjęs kirvis (seniau neteisingai archeologų vadintas celt, t. y. kaltas), tas kuodidžiausiai naudingas žmogui įrankis, „davęs žmogui daugiau, negu iš jo galėjo tikėtis“ (Clemen) ir vyriausiai susigalvotas „kovai su mišku“ (Birkner). Kirviui reikštoji pagarba žymu iš to, kad į karstus būta dedama mažų kirvukų, paskui, moteriškuose kaušuose žymu padarytų raidės T pavidalo randų, ir ypač kad kirvio pavidalas buvo iškalamas akmens paminkluose. Kirvio paveikslas dar manoma galimas imti ir kaip saulės dievo atvaizdas, kadangi jis simbolizavęs sviedžiamą žaibą, kuris vaizduotas taip pat ir kūjo pavidalu. Berods, dar ir Egipte kirvio atvaizdas, kaip hieroglifas, reiškė dievybės simbolį. — Taip pat ir kai kuriuose Prancūzijos menhiruose atvaizduoti, panašūs į bumerangus, įrankiai bei skydai galėjo būt laikomi ir kaip religinio gerbimo daiktai.

Kad neolitike ir medžių turėta religinės reikšmės, rodytų tasai Skjelmoore (Jutlande, Vranum Mark, Almind Sogn, Lysgaard Herred) 1880 m. durpes kasant rastas ąžuolo rulis, apie 1 m aukščio, su skersmeniu viename gale 71 cm, o kitame 54 cm, stovėjęs ant akmenų krūvos smaigaliu žemyn (ant galvos), buvęs viduj išduobtas ir prigrūstas medinių kaladžiukių. Aplinkui buvo dar rastų akmeninių įnagių, tuščias indas ir čia darytųjų puotų likučiai. Šią vietą manoma buvus aukojimo vietą, kur aukos būdavusios skandinamos į jūres. Kalbamasis medžio stambas turėję būt kulto daiktas [1],

[1] Šį radinį smulkiai aprašė A. Feddersen, To Mosefund, Aarboger f. nord. Oldk. og Hist. 1881, 376 ss. plg. taip pat K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I, 215 (Heidelberg 1913).

o tatai rodytų, jog ir „į gyvuosius medžius žiūrėta, kaip į aukštesnes esybes“ (Clemen).

G y v u l i ų garbinimą arba religinę gyvulių simboliką lyg rodytų neolitiko laikų panašūs į jaučio galvą moliniai padarėliai (klaidingai laikyti mėnulio paveikslais), taip pat molinės jaučių figuros iš polinių ir sausumos gyvenamų vietų, ir ant molinių indų užlipinti moliniai jaučio ragai. Kaip žinoma, babiloniečiams ir egiptiečiams jautis buvo saulės dievo simbolis. Clemen'as, kuris šiaip yra labai skubus daryt apibendrinimus, tačiau atžvilgiu gyvulių garbinimo neolitike laikosi rezervuotai. „Kad dabar arba pirmiau taip būta (t. y. kaip į aukštesnes esybes žiūrėta) ir su gyvuliais, ir būtent, arkliais... dar negalima daryt išvedimų. Kad garbinta jaučių, taip pat šioj vietoj neįrodoma“ [1].

S a u l ė s garbinimo pėdsakai, kurie paleolitike yra dar neaiškūs, neolitike neabejotini. Antai, kai kurie vėlybesniojo neolitiko puodai pagražinti į saulę panašiais ornamentais. Paskui tai rodytų pirmajame (seniausiame) Trojos mieste, prie Mondsee ir Kypre pasitaikąs kabliakryžis, arba *swastika* (iš sanskr. *svasti* „laimė“, taigi, „laimę teikiąs ženklas“, nes šioks ženklas (anglai jį vadina dar „filfotu“, t. y. „keturkoju“), kuris užtinkamas ne tik priešistoriniuose monumentuose, bet taip pat kai kur ir krikščionių mene, ir dažnai kaip tūlos slaptos sektos simbolinis ženklas (dėl to dar vadinamas ir „gnostikų kryžium“), viduriniais amžiais dažnas ant varpų, — šis taigi ženklas neolitiko laikais laikytinas būtų ugnies bei saulės simboliu. Saulės garbinimą aiškiai rodo ir iš neolitiko einąs žinomas vadinamasis „saulės ratas“, o gal taip pat ir susikryžiuoją vad. meanderio stiliaus ornamentai [2].

Dar būtų paminėtini akmens su t a u r i u k ė m i s (ar puodyniukėmis), t. y. tos didesnės ar mažesnės puodukų pavidalo duobelės, iškaltos akmenyse, uolų sienose ir karstų plozuose. Jos aiškinta įvairiopai. K a r g ė, pagrindingai studijavęs Sirijos ir Palestinos priešistorinių laikų paminklus, mano šias duobeles reikiant veikiausiai išvest iš pažiūrų, kad numirėliai kenčią troškulį. Tat šios duobelės turėdavo arba aukotojų įpilamą skystį, arba lietaus vandenį.

Suimdami viską krūvon apie neolitiko žmonių religinių pėdsakų bruožus galime pasakyt su Bumüller'iu, kad neolitike randame buvus protėvių kultą, ir tikrai taip pat kokio saulės dievo garbinimą, ryšium su gyvulių garbinimu, ats. gyvulių simbolika“ (118).

IV[3]. Metalų gadynė.

1. Keletas bruožų apie metalų gadynę apskritai.

Pradėjus vartot metalus, bent pradžioje, vyriausiai tik išsiplėtė ir pasiįvairino iki šiol žmogaus turėtų įrankių bei ginklų formos, o didieji pagrindiniai vakarinės ir centrinės Europos kulturos bruožai paliko tie patys, nepakeisti. Kaip ir neolitiko, taip ir bronzos laikais, antai, čia randame būta žemdirbių kulturos ir gyventa gyventojų žemdirbių; rods, žymu, kad jų būta

---

[1] Religionsgeschichte Europas 41. [2] Žiūr. čia pat 28 pusl. [3] Neolitikas turėjo būt „III“.

daugiau nomadizuojančių gyvulių augintojų, kokiais būti jie turėjo klimato dėliai; o iš to, kad dabar pradėta naudotis nauju ginklu — kardu —, tenka spręsti tuos gyventojus turėjus daugiau ar mažiau ir militarinių palinkimų, kuris yra iš viso esmingas visų bastunų pažymys. Tiktai Europos pietryčiuose, Egejaus jūrių kulturos cikliuj (Kreto saloj ir Mykėnų gadynės Graikijoj) pirmu kart sparčiai iškilta, kaip kad veikiai ir vėl sunykta, aukštos kulturos, kurios turėtojų būta jau nebe žemdirbių, bet ponijos (feodalų), atsirėmusios pajėga, ginklais ir turtais. Tuo tarpu Europos šiaurėj, Skandinavijoj bei šiaurinėj Vokietijoj, o taip pat Prūsų žemėj bei Pabaltijy, kame bent vietomis jau bus gyvenusios indoeuropiečių tautos, bronzos gadynė reiškianti veikiau palėtėjusią naturalinės plėtotės eigą arba net ir visišką sustojimą. Ir tiktai geležies gadynės santykiai išbudino šiaurės gyventojus kaip iš kokio pasakų miego ir pažadino juos daryt militarinius bei kulturinius užkariavimo žygius ir performuot senąjį kulturos lobį (Bumüller 161).

Nors jau ir neolitiko žmonių turėta metalinių (auksinių) papuošalų, betgi tikroji metalų gadynė prasideda nuo to laiko, kuomet pradėta apdirbinėt v a r i s. V a r i s yra p i r m a s i s plačiau v a r t o t a s m e t a l a s. Vakarinėj Azijoj ir Egipte jis buvo vartotas ilgesnį laiką, Europoj — tik trumpą pereinamąjį laikotarpį. Čia šalia jo veikiai atsistoja b r o n z a, kuri grynąjį varį veikiai visai nustelbia.

Bronza tai yra vario ir cino lydinys. Grynas varis yra per minkštas, todėl jis buvo grūdinamas pridedant į jį kitų metalų, kaip antimono (Vengrijoj; čia gal būt, jo ir paties būta vary), cinko, švino; bet daugiausiai tam priemaišui vartotas cinas. Cino nuošimtis įvairių laikų bronzoj įvairus. Seniausiose bronzose jo tesama 1—5%, o kai kuomet net pasiekia ir iki 12% viso lydinio. Bronzos laikotarpiu Europoj Schuchhardtas laiko 1800—800 metus pr. Kr. Rytuose ir varis, ir bronza vartota anksčiau — nuo 3-jo, 4-jo ir, gal būt, siekia net 5-jo tūkstančio metų pr. Kr. Europoj metalai anksčiausiai pradėti vartot jos pietryčiuose, Egejaus jūrių kulturos cikliuj, kuris artimiausiai susisiekia su Rytais. Tačiau nebūtina manyt, kad visa metalų kultura Europon atėjo tik iš Rytų. Varis ir bronza pradėta vartot ne vienoj tik kurioj žemės paviršiaus vietoj. Nes, antai, ir Amerikos gyventojai, prieš susitikdami su europiečiais, taip pat vartojo varį, dalimi ir bronzą, netgi labai panašią į Europos „klasikinę“ bronzą (88,5% vario ir 11,5% cino). Kai dėl Europos, Afrikos (Egipto) ir Azijos (chaldejų kulturos cikliuс), tai čia metalų aptikimas galėjo būt savarankiškai padarytas ir Rytuose, ir Europoj, sakysim Ispanijoj, kadangi kaip v ė l i a u s i a data, kuomet Ispanijoj pradėta kasti vario naugės, tenka imti pradžia 3-jo tūkstančio metų pr. Kr. O Europoj būta ir vario, ir cino naugių, taigi pilnų sąlygų bronzos technikai savarankiškai iškilti ir išbujoti.

Seniausias metalinis įnagis, manoma, yra buvęs d ū r e k l i s (duriamasis peilis). Pradžioj jis bus buvęs vartojamas ne tik kaip duriamasis ginklas, bet atstojęs ir trūkstamąjį peilį, kaip rodo jo radiniai moterų karstuose. Paskiau, dūreklį pailginus, iš jo išaugo įvairiausio tipo k a r d a s. Kiti puolimo ir apsigynimo ginklai bronzos gadynėj buvo: ietis (ragotinė), strėlių smaigaliai, šalmas, šarvai, skydas, karo trimitas, čerškinamieji skridiniai. Iš kitų įrankių dabar išsiplėtoja kirvis (įvairiausio pavidalo), peilis, pjautuvas, pjuklas, grąžtas, pielyčia, kaltas, kūjis, adata. Netgi būta ir tualeto dalykų,

kaip, antai, skustuvo ir žnyplių plaukams išpašioti. Metalų technika įgalino daugiau patenkinti ir žmogaus palinkimą puošt savo kūną bei drabužius. Todėl ir papuošalų dalykai dabar daug gausingesni ir įvairesni; ypač gausingai turėta įvairiausių pavidalų spilkų, sagų, fibulų (sagos, panašios į šiandien vartojamas „grapkes"), apirankių, žiedų, retežėlių. Be bronzos, papuošalams vartotas auksas, sidabras, švinas, gintaras, stikliniai perlai ir k.

Bronzos gadynės indai, drabužiai, gyvenamosios būklės yra įvairūs įvairiose vietose. Ekonominio gyvenimo susidėta iš žemės darbo, gyvulių auginimo, amatų ir prekybos. Medžioklės vėl turėta daugiau reikšmės. Naugių kasimas, suprantama, galimas buvo tik kai kuriose vietose. Šilumos nuolatinis didėjimas teikė palankesnių sąlygų nomadizuojančiam gyvenimo būdui, negu grynai žemdirbiškam. Randama atvaizduotų žagrių su pajungtais jaučiais. Bet niekur nerasta metalinės žagrės; tai rodytų žemės darbą nėjus plačiai. Daugelis randamų pjautuvų rodo, kad žemės darbas vis dėlto nebuvo visai išnykęs; berods, dauguma tokių, į pjautuvus panašių, bronzinių gabalų bus buvusi tik metalinė medžiaga kitokiems daiktams gaminti. Iš naujų javų dabar, rodos, prisideda avižos, o su jomis pasirodo ir naujas naminis gyvulys — arklys, ėjęs ne tik kaip (vyriausiai) važiuojamas ir jojamas gyvulys, bet ir maistui [1]. Kiti naminiai gyvuliai buvo palikę tie patys, kaip ir pirmiau, būtent, ožka, kiaulė ir karvė; avių, jau nuo vario laikų, auginta didesnės rasės. Ir šunų jau būta bent dvejopos veislės (aviganių ir medžioklinių).

Važinėta vežimais, pajūriais plaukiota laiveliais, o Egejaus jūrių cikle, aure, net būta viešpatavimo jūrėms. A m a t i n i n k ų gaminta bronziniai įrankiai bei indai ir dailinti išgražinimais. Puodų žiedimas, pynimas, verpimas ir audimas, kaip ir pirmiau, buvo vyriausiai moterų darbas. Stipriai p r e k y b a i išsiplėtoti dėjosi naturalios apystovos. Nes kadangi bronzai dirbdinti reikiamųjų metalų buvo tik nedaugely vietų, tai ar atskiri metalai, ar jų lydiniai turėjo būt gabenami prekybiniais keliais. O kadangi reikėdavo bronza nuolat aprūpint toks didelis plotas, kaip visa Europa, tai buvo būtina gerai sutvarkyta, toli siekianti prekyba. Prekybos dalykas yra buvusi ne viena bronza, bet taip pat auksas, gintaras, alabastras, stiklas, druska. Bronzos laikais Graikijoj ir Italijoj labai branginto gintaro eita ne iš Rytprūsių pajūrio, bet iš Jutlando. Visa prekyba, suprantama, ėjo mainais už žalią medžiagą arba gatavus dirbinius. Bronzos prekyba kėlė kalnakasystę. Tautos, turėjusios savo rankose svarbiausias kasyklas, jas naudodamos ir leisdamos prekybon gatavus išdirbinius, stipriai turtėjo ir ekonomiškai užviešpatavo kitoms. — Žinota ir mokėta naudotis g y d o m o s i o m i s v e r s m ė m i s. Vienoj vietoj (St. Moritz, Engadin, Šveicarijoj) anuomet įstatytieji vamzdžiai funkcionavo beveik iki paskutinių laikų.

M o t e r s b ū k l ė s būta aukštos, kaip tai leidžia spręst įkapės. Moterų lavonai taip pat gausingai ir taip pat rūpestingai išpuošti, kaip ir vyrų. Taigi, moteris čia nelaikyta tik darbiniu galviju. Ir m o t e r y s t ė s, m a t y t, b ū t a m o n a g o m i š k o s. Nes kai kuomet kapų pilimo dugne randama du vienodai ištaisytu karstu, kurių dviejų viename būta vyriško skeleto, kitame—

---

[1] Arklio kilmės, prijaukinimo ir kitos problemos visais atžvilgiais plačiai išnagrinėtos M. K v a š n i n o-S a m a r i n o ir Z. M o c k a u s studijoj „Arklio kilmė ir lietuvių arklys". Kosmos 1926, 1927, 1928 m. (atspausdinta ir atskirai).

moteriško. Arba, karstas yra siena pertvertas į dvi dali — vyrui ir moterei. Tatai nesiderina su plačiai pasklidusia teorija, būsią monogamija esanti tik neturto padarinys, kuomet neįstengta įsigyt ir išlaikyt keleto moterų. Bronzos laikų gyventojų nebūta kokių suskurdėlių; jų gausingai išpuošti karstai rodo čia buvus ne pavargėlių kapines. Monogamijos čia būta iš principo (Bumüller).

Geležies gadynė perskiriama į du laikotarpiu: Hallstatt'o, arba senesnioji, ir La-Tène'o, arba vėlybesnioji (vadinama dar ir tikrąja), pagal būdingas šių laikotarpių radinių vietas.

Senesniuoju laikotarpiu šalia geležies dar vartota ir bronzos, nes geležies dar teturėta maža, ir, kaipo reta, brangi medžiaga, ji vyriausiai tevartota papuošalams. Pirmiausia geležis pasirodo Egipte ir ne anksčiau, kaip 14 ar 13-me šimtmety prieš Kr., Graikijoj, Italijoj ir Kaukazo šalyse maždaug vienu metu 11-jo šimtmečio laiku, Chaldejoj su Azija 9-jo šimtm. pradžioj, vidurinėj Europoj 10 9 šimtm., Prancūzijoj ir Britanijos salose – 8-jo šimtm. pradžioj ar kiek anksčiau, pagaliau šiaurinėj Vokietijoj ir Skandinavijoj 7-jo šimtm. pradžioj.

Hallstatt'o gadynė (pagal vietą aukštutinėj Austrijoj prie Hallstatt'o ežero, kame būta didelio senovės kapinyno, kuriame nuo 1846 m. atkasta apie 2000 senkapių) savo bendrais bruožais atrodo tik kaip tolesnis bronzos gadynės plėtojimasis; imant iš arčiau, ją būdina šie dvejetas bruožų: atsigręžimas į neolitiką (keramikos atžvilgiu), ir einą iš pietų paveikimai, dalimi gal būt turėjusieji ryšio su mažais naujų tautų pasislinkimais iš pietų į šiaurę. Ginklai ir papuošalai didžiausioj daugumoj tie patys, kaip ir bronzos gadynėj. Gyventa mediniuose namuose, prekiauta bronziniais išdirbiniais, druska, gintaru, bet ne geležimi (ji buvo dar per brangus daiktas).

La-Tène'o gadynė savo vardą turi nuo tuo vardu vadinamos vietos prie Neuenburger'io ežero Šveicarijoj, kame būta ant stulpų įtaisyto keltų geležies prekybos punkto (militariškai apsaugotos muitinės). Keltai yra ir visos La-Tène'o kulturos kurėjai. Ši gadynė – tai didysis keltų periodas Europos istorijoj, kurin taip pat dar dalimi įeina ir germanų ekspansijos pirmoji pradžia. La-Tène'o gadynė apima laiko tarpą nuo 500 iki 100 m. pr. Kr. Vadinasi, Europoj jau išaušus istorijos laikams.

2. Metalų gadynės žmogaus religinės pažiūros.

Ir bronzos gadynės žmonių religinės pažiūros atsispindi dalimi (kad ir labai neaiškiai) jų numirėlių laidojimo papročiuose. Ir šią gadynę numirėliui karstan buvo įdedami kasdieniai vartojimo daiktai; tai rodo, kad jų pomirtinis gyvenimas vaizduotasi maždaug tokiu pat pavidalu, kaip ir žemės gyvenimas. Tačiau įdėmiau stebint bronzos gadynės karstų įkapes rodosi, kad šių žmonių pomirtinis gyvenimas buvo pradėtas kiek kitaip vaizduotis, negu pirmiau; būtent, dabar jis vaizduotasi naiviau, kaip „geresnis“, kaip patogesnis. Tai rodytų įdėtieji numirėliams jų drabužiai, paklodės, užklodės, ginklai, indai, papuošalai, tualeto dalykai ir net moderniška stilių primenančios sulenkiamos kėdės (patogumo dėliai). Tuo tarpu amatininkystės įrankių beveik visiškai nerandama. Taigi, yra pagrindo manyt, kad šių žmonių pomirtinis gyvenimas vaizduotasi panašiai, kaip senųjų germanų.

Pradėjus praktikuot lavonų deginimą, kūninis gyvenimas vis labiau stoja antron vieton, o pomirtinio gyvenimo pati vieta buvo nukelta, nebe šioj žemėj esamon, negyvėlių viešpatijon. Numirėlis dabar nebegyvena toliau karste, kaip neolitiko — taip pat ir Egipto — karstų patalpose; dabar labiau prieky atsistoja tolimesnis sielos (vėlės) gyvenimas, kuri, ugniai sunaikinus kūną, manyta turėjusi kaip galima greičiau ir tobuliau būti p a l a i s v i n t a įeit į negyvėlių viešpatiją. Todėl vis labiau įsigalint lavonų deginimo papročiui, eina mažyn ir įkapės; pagaliau, jos visai išnyksta; vėlesniais laikais tenkintasi tiktai įdedant miniatiurinius ginklus, t. y. tikrų ginklų sumažintus pamėgdžiojimus (vieno tokio miniaturinio kardo ašmens tetur 2 centimetru ilgio); vadinasi, pomirtinis gyvenimas, gal būt, vaizdintasi netaip naiviai.

Įkapių sumažinimas tikrai turi ryšio ir su erdvės santykiais. Matyt manyta, kad numirėliams turi vertės tik tie įkapių daiktai, kurie tiesioginai susisiekia su lavono likučiais po jo sudeginimo, ir todėl tie daiktai buvo įdedami į pačius pelenus arba ant jų. Ogi tikrus daiktus dėti mažose urnose nebuvo vietos. Pradžioj dėlto šen ten gelbėtasi tuos įkapių daiktus suvyniojant ar sulankstant, o paskui juos atvaizduojant sumažintais pavidalais, kokius galima įtalpint urnoje.

Galop, įkapių skaičiaus sumažėjimas ir jų susmulkėjimas gali reikšti ir tai, kad pirmesnės pozitiviosios pažiūros į pomirtinį gyvenimą dabar buvo pakitėjusios lyg nuo kokio „moderno apšvietimo“ ir tapusios daugiau formalinės bei grynai konvencinės; tačiau senų tradicijų dar nenorėta visiškai pamesti ir tiek numirėlio, tiek gyvųjų akyse nenorėta rodytis šykštuoliu arba nerodančiu jam jokios pagarbos. Tūlas numirėliui duodamųjų daiktų galėjo būti drauge su pačiu lavonu ant laužo sudeginamas ir sunaikinamas. Kai kuriose urnose bent rasta kaulų šunų ir avių, kurių būta sudegintų drauge kaip lavono aukų. O tūlas panašių atvejų galėjo būt, urnas atkasus, nepastebėtas.

Susilpnėjimas vaizdo apie tolimesnį lavono gyvenimą kūniniu pavidalu nebus pasireiškęs betarpiškai. Senesnės šiaurinės bronzos gadynės vėlesniame skyriuj dar ir prie sudegintų lavonų gulėjo vilnoniai drabužiai, tikri kardai ir p., ir taip pat vėlybesnės bronzos gadynės urnoj dar būta pelenų, įvyniotų į vilnonę medžiagą. Taigi, dar manyta numirėliui reikėsiant kitame gyvenime drabužio, nors jis ir buvo sudeginamas. — Taigi, „paveikslas, kurį laidojimo papročiai ir įkapės mums teikia apie bronzos gadynės pomirtinio gyvenimo vaizdą, yra tarytum atspindėtos beveik aklo veidrodžio, kuriame negalima įžiūrėt ryškių, nedviprasmių konturų. Bendrai ėmus rodosi, kad lavonų deginimas turi ryšio veikiau su padailėjusiu išreiškimu tikėjimo į pomirtinį gyvenimą, nekaip su pačiu tikėjimu“ [1].

Kai dėl bronzininkų šiaip religinių įvaizdų, tai galima bendrai pasakyti, kad šiaip ar taip tie žmonės nestovėjo ant labai žemo laipsnio, nes vadinamųjų „stabų“, idolų ir p. randama retai ir tik pavienėse srityse. Dažnesni yra simboliniai ženklai. Šioj srity eita nenutrūkstančios plėtotės iš bronzos į geležies gadynę (Hallstatt'o). Tatai galima apie šiuodu periodu bendrai ir kalbėti.

---

[1] Bumüller 212; jo mintimis, kur-ne-kur jas praplečiant, einama ir visame šiame skyrely.

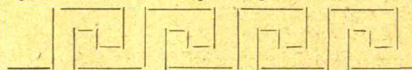
Pirmiausia, žiūrėkime dažnai pasitaikomų ornamentiškų apskritimų ir koncentriškų žiedų (ypačiai ant auksinių indų), ratų figurų, kabliakryžių, trikampių (triskeles), gyvulių figurų ir p. Diduma tyrinėtojų, o pirmiausia Déchelette'as šioms figuroms priteigia religinės reikšmės. Tuo tarpu Hoernes šitokiam aiškinimui yra skepkiškesnis; šių ženklų daliai ir jis sutinka šiokį aiškinimą galint tikti, nurodydamas betgi į tai, kad jie dažnai pasirodo kaip grynas ornamentas, ir kad jų kilmės klausimas nėra galimas aiškiai išspręsti. Kalbamieji ženklai tikrai gal didumoj yra grynas ornamentas, bet klausimo centras čia tas, kad jie, kaip labai įtikimai mano Déchelette'as, tiktai laikui einant virto grynu ornamentu, o pradžioj yra taikinti kitiems tikslams. Priegtam Déchelette'as — atremdamas kai kuriuos puolimus jis gal būt dalimi eina taip pat per toli — kalbamuosius daiktus nenori laikyt net esant ženklus, turinčius tikrąja prasme kokios simbolinės ar konvencinės reikšmės, arba alegorinės mistinės prasmės; jo manymu, jie esą tik arba atvaizdavimai tikrųjų daiktų, su kuriais buvo jungiama religinė ar saugojamoji jėga, arba tokių paveikslų degeneruoto paišymo atvaizdai. Jo manymu, šie ženklai yra saugojamieji amuletai, kuriuos nešiodavę pasikabinę, ne tik juos pačius, bet taip pat ir jų paveikslus atvaizduodavo ant vartojamųjų daiktų, kaip ant indų, sagučių (fibulų), juostų ir k., kuriuos nešiodavo ypačiai moterys ir vaikai, idant šias silpnesnes būtybes apsaugotų nuo pragaištingų „piktos akies“ žvilgio pasėkų.

Didelėj didumoj atvejų šitoks amuletiškas aiškinimas gali būt teisingas, ir už tai kalba faktas, kad tų ženklų randama begalinė daugybė. Bet kai kurie atvaizdavimai, kaip tie paauksuoti, ant mažų vežimukų pastatyti bronzos gadynės vadinamieji „saulės skridiniai“, arba „saulės vežimai“, negali būt imami tiktai kaip amuletai siaurąja prasme. Iš tokių vežimukų su skridiniais plačiausiai žinomas yra tas vadinamasis „saulės vežimas“, kuris 1902 m. buvo išartas netoliese Trundholm'o (Zelande, Danijoj) ir yra kilęs dar iš senesnės bronzos gadynės. Šio reto radinio svarbiausia dalis tai auksu apklotas ir spiraliniais ornamentais gausiai išpuoštas bronzinis skridinys apie 25 cm skersmens. Jis stovi pastatytas ant paskutinės ašies mažo bronzinio vežimėlio šešiais ratais. O ant priešakinių ratų ašių (taigi, ne priešais vežimą) stovi bronzinis arkliukas, kuris atrodo, kad veža sakytąjį skridinį. Skridiny ir ant arklio kaklo esamos auselės rodo, kad skridinio su arkliu būta sujungto pasaitu (virvele); be to, skridinys su arkliu dar sujungtas ir aukščiau vežimo ašių padėtu virbalu (štangele)[1]. Apie šio ir kitų panašių vežimų reikšmę kalbėsime toliau, o dabar tik pastebėsime, kad šioki daiktai negali būt laikomi buvę amuletais paprastąja prasme.

Toliau, toki dalykai kaip ratas, kabliakryžis ir raidės S pavidalo ženklai bus turėję bendrą kilmę; jų ryšys čia bus tas, kad dvejetas paskutiniųjų

[1] Pirmąjį jo aprašymą patiekė S. Müller, Solbilledet fra Trundholm. Avec un résumé français (Saertryk of „Nordiske fortidsminder“ I) 1903. Detalų pranešimą vokiškai patiekė A. Olrik ZdVfV 14, 211 ss. Priegtam dar A. Olrik ir E. Lehmann, Solvogn fra Trundholm. Danske Studier, 1904, 65 ss ir F. Kaufmann Archiv für Religionswissenschaft VIII, 121 ss. Atvaizdai ir aprašymai knygose: S. Müller. Urgeschichte Europas 1905; K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte 1913; F. Wilke, Die Religion der Indogermanen 1923; C. Clemen, Religionsgeschichte Europas 1926; A. Anwander'is (Die Religionen der Menschheit) šiokį vežimą (restauruotu pavidalu) padėjo net ant savo knygos viršelio.

radosi kaipo sutrumpintas, t. y. degeneravęsis atvaizdavimas pirmojo (rato). Kabliakryžis dalimi galėjo kilt ir iš vadinamojo meanderinio ornamento, kame toks ženklas pasidaro susikryžiuojant meanderio linijoms, tuo vardu



vadinamoms nuo Meanderio upės (Frigijoj, įteka į Egejaus jūres), kurios žemupys labai vingiuotas. Ogi rato paveikslu bus tikrai norėta atvaizduot saulė, kuri vaizduotasi kaip koks degantis ritinys, ir kai kur stovi šalimais pusmėnulio arba žvaigždės atvaizdų. — Ką šioks saulės ženklas rodo, įvairūs tyrinėtojai spėlioja įvairiai, kiekvienas pagal asmeninius polinkius. Dauguma, antai, tvirtina čia esant saulės kulto, čia esant įkūnytos arba susimbolintos saulės pavidalu dievybės; kiti, kaip Déchelette'as, mano čia galint būt kalbos tik apie saulės negativinę magišką jėgą, kuri pasireiškianti tik kaip apsauga nuo neprietelingos ir paslėptos, tamsumoj veikiančios burtų jėgos. Tačiau tas faktas, jog su šiais „saulės ženklais“ yra dažnai susijusios tam tikros gyvulių figuros, daro įtikima, kad čia turima reikalo ne tik su amuletais, bet ir su tam tikru kultu, į kurio rėmus priderėjo kai kurie šventieji arba su tam tikrais atributais gyvuliai. Tokiame kulte paskui galėjo rastis ir amuletų. Ir ypač kai kurie, dar ir į šiaurę nuo Alpių randami, Etrurijos astraliniai amuletai, gali turėt ryšio su tokiu kultu. Tačiau tokių „astralinių amuletų“ importai ir pamėgdžiojimai šiaurėje veikiausiai nebus turėję tos pačios reikšmės, kaip į Europos pietų šalis iš Rytų atgabentieji amuletai. Šiaip ar taip bebūtų, vis dėlto atsargumas — kuris netik šiaip gyvenime, bet ir moksle „gėdos nedaro“ — įspėja per daug neišpūst bronzos ir Hallstatt'o gadynės saulės religijos, kaip tatai šiandien dažnai daroma.

Iš g y v u l i ų, reikia manyt, religinės reikšmės bus turėję į antis ir gulbes panašūs paukščiai ir arklys, kurių atvaizdai dažnai kombinuojami su vieni kitais ir su „saulės ženklais“. Gulbė ir arklys galėjo būt laikomi kokios dievybės šventaisiais gyvuliais. Paukščių figuros dar randamos ant ratų Italijoj ir Bosnijoj. — Arklys ypač dažnai užeinamas Italijoj ir centrinėj Europoj (pav., atvaizdai fibulose). Graikijoj, Schuchhardto manymu, arklys pradžioj yra buvęs numirėlio forma. „Ant arklio raitas arba arklį už pavadžio laikąs karžygis (heros) visuomet yra numirėlis“ (245). Taigi, arklys galima būtų surišt ir su numirėlių kultu. Berods, mintį apie arklį, kaip numirėlio pasireiškimą, Schuchhardtas paėmė iš M a l t e n'o, kuris specialioj monografijoj yra nagrinėjęs arklį numirėlių kulto atžvilgiu [2].

Kitų stambių gyvulių — jau pradėjus nuo neolitiko, kaip buvo minėta — dažnos yra jaučių figuros, jaučių galvos arba ragų poros (ugniniai ožiai, klaidingai vadinamos „mėnulio figuromis“); jos randamos kombinuotos su indais, bet taip pat ir su altoriais (Krete ir Ispanijoj). Čia bus arba kulto, arba amuletiniai dalykai. Galvijas ats. bulius juk labai daugeliui senovės tautų (egiptiečiams, asiriams, graikams) turėjo šventos arba atributivinės reikšmės. Mesopotamijoj, antai, saulės dievas *Sin* buvo vadintas taip pat ir *buru*, t. y. jaunas bulius (buliukas).

---

[1] L. M a l t e n, Das Pferd im Totenglauben. Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts Bd. 29, 1914 (Berlin) 179—256. Apie arklio religinę reikšmę prūsų, lietuvių ir slavių kulturos cikliuj žiūr. Kosmos 1926, 250 ir t.t.

Kaip amuletas ir simbolis, rodosi, dar bus turėjęs reikšmės ir kirvis; ir priekabėlės trikampių bei trapecijų pavidalu pradžioj tikrai eina iš kirvio. Ant tūlo kirvio esama taip pat ir „saulės ženklų". Ypačiai Kreto kulturos cikliuj kirvio vaidinta svarbaus vaidmens, ir, būtent, pirmoj eilėj tos reikšmės būta religiškos simboliškos, o paskui taip pat ir kaip amuleto. Kirvis, kaip ir paskiau, bus buvęs griausmo arba saulės dievo ženklas.

Dabar dar pora žodžių apie tąjį aukščiau minėtąjį bronzinį saulės vežimą. Jo kultinę reikšmę Helm'as šiaip apibrėžia: „Šis meno kurinys bent kartą mums parodo, kad saulė tuomet nebuvo vaizdintasi tik kaip savarankiškai ant dangaus besiraičiojantis ritinys, bet kad galvota, jog saulės skridinys yra vežamas arklio. Iš kito šono jis vėl mums dar nerodo antropomorfiškai įsivaizduoto dievo, kokį žino vėlesni laikai ir kitos tautos. Nuostabus vaidmuo, kurį čia vaidina patsai vežimas; čia dar neturime arklio vežamo saulės vežimo — šioks įvaizdas aniems laikams dar svetimas —, bet vežimas čia yra tik kaip pastatas visam saulės paveikslui su arkliu; ir šios apystovos išaiškinimo netenka ieškot prileidžiant, kad menininkas tik iš nesugebėjimo arklį pastatė ant vežimo, o ne priešais vežimą. Radinio aplinkuma siūlo manyti, kad šis saulės vežimas yra votivinė (įžadinė, įžadų) dovana" (178—179).

Iš Hallstatt'o laikų eina apréžtoj šiaurinės Vokietijos srity randami „dyseliuoti vežimai". Jie yra dviem ratais (vienas trimis ratais, kurių trečiačis, Hoernes'o manymu, pirmiausiai gal būt stovėjo ant paties vežimo, kaip atvaizduojąs saulę), su bronzinėmis šlaunimis dyseliui ir išpuošti plastikinėmis paukščių figuromis. Taip pat ir šie vežimai bus ėję kulto reikalams. — Dar apsčiai randami vadinami katilų (dubenių) vežimai; jie keturiais ratais, su dugnine ar be jos, ir su bronziniu, gilesniu ar lėkštesniu, dubeniu (lėkšte), aukštai iškeltu arba ant figurų galvų (Judenburg'o vežimas), arba ant neaukštų atramų įremtų į ašis ir pratęstą dubens dugną (Peckatel'io vežimas). Pirmiau jie laikyti ėję ritualiniams tikslams (pasak Helm'o, lietui užkerėti), o dabar Schuchhardtas juose nenori matyt nieko kita, kaip tik važiojamus katilus, tarnavusius profaniškiems stalo papročiams. Betgi toki tikrai galėtų būt buvę vežimai su paprastais dubenimis, o tas Judenburg'o (Stirijoj) vežimas [1] vargu ar tik tam yra buvęs. Nes čia dubenį, tikriau sakant lėkštę, vidury vežimo laiko ant galvos moteriška figura — gal būt kokia dievybė? —, aplinkui ją ant dugninės daug plastikinių figurų, gal būt, atvaizduojančių aukojimo apeigas (briedžio aukojimą, kadangi vežimo galuose laikomos rankose iškeltos briedžio galvos; dar kiti žmonės sėdi raiti ant arklių). Visa tai aiškiai rodo, kad čia esama religinio ritualinio pabūklo. Jis savo radimo vieton yra patekęs iš pietinės Italijos ir mes nežinome, ar šį, pradžioj ritualinį pabūklą, importavusieji „šiaurės barbarai" nebuvo sunaudoję kokiems savo profesiniams tikslams. Tačiau galima manyt, jog šiaurėj nuo Alpių randamieji ritualiniai vežimai buvo iš Italijos įgabenami ritualiniams reikalams, o Italijon jie gal būt bus patekę iš Rytų. Atsiminkime ant keturių ratų pastatytą stovėjusį vandens dubenį Salamono bažnyčioj Jeruzalėj!

Ryšium su kalbamais daiktais paminėtini dar laivų atvaizdai, kokių žinoma iš bronzos gadynės (tokių atvaizdų pirmiausia esti ant skustuvų).

[1] Literatura ir aprašymas Undset'o straipsny Zeitschrift für Ethnologie 1890. Atvaizdai Forrer'io, Helm'o, Clemen'o ir k. knygose.

Daugelis archeologų norėjo šiuos laivus aiškint kaip „saulės barkas", manydami, kad anos gadynės žmonės vaizdinęsi saulę ats. saulės dievą kasdien barkoje keliaujantį per dangų. Mat, ryšium su šiais laivų atvaizdavimais dažnai pasitaiko tie, aukščiau nagrinėtieji, „saulės ženklai". Bet bus teisingiau, kaip mano Hoernes, daugelį tų laivų laikyti esant „numirėlių barkas", kilusias iš tikėjimo, kad iš gyvųjų tarpo išsiskyrusieji numirėliai laivais keliauja į tolimą numirėlių viešpatiją. Į tai rodo faktas, kad laivų atvaizdavimų daugiausia pasitaiko ant įkapių, ir kad dažnai laive sėdi keletas asmenų, tuo tarpu kai saulės barkoj tegalėtų sėdėt viena dievybė. Ryšys su „saulės ženklais" galėtų but išaiškintas imant, kad numirėliai leidžiasi į saulės dievo viešpatiją, arba kad ši dievybė tikrai turi nuvest į numirėlių viešpatiją. „Palaimintųjų sala" arba numirėlių žemė, istorijos laikais, kaip žinoma, vaizduotasi tenai, kame saulė horizonte nusileidžia į jūres, kame tikėta esant salos arba žemės, kuri vaizduotasi kaip saulės arba saulės dievo šalis.

Plikų moterų (plastikinės) figuros, kokių randama Italijoj, centrinėj Europoj, šiaurinėj Vokietijoj ir Skandinavijoj galėtų rodyt į moterišką dievybę. Hallstatt'e jos dažnos, bronzos gadynėj jų stinga – išimtis yra graikų salos —, o neolitike panašių figurų taip pat būta. Moteriškų dievybių, kurios pradžioj reiškė gaminimo pradmenį, juk randame daugely senobinių tautų ir rodosi, kad šių dievybių ideja eina iš seniausių įvaizdų.

V. Priešistorijos laikų ryšiai su istorijos laikais.

(Priešistorinių ir istorinių laikų kontinuybė pagal Schuchhardtą).

Jau pirmojoj šio straipsnio daly (Soter 1928) minėjome, kad mūsų čia dažnai cituoto Schuchhardto veikalo apie senobinę Europą viena svarbiausių išdavų yra įrodymas žmonijos kulturą ėjus nepertraukiamai iš paleolitiko į neolitiką, ir kad, toliau, priešistorijos laikotarpiai nėra nutraukti nuo po jų ėjusių istorijos laikų, trumpiau sakant, kad priešistorija ir istorija nuo viena kitos nėra nutrauktos (pusl. 50). Šioj vietoj dar cituosime daugiau pavyzdžių, kuriais Schuchhardtas remia tą kontinuybės mintį; tuos pavyzdžius imame vien tik iš mums rūpimos, religinio dvasinio gyvenimo srities, o neliesdami, nors ir nemažiau įdomių, grynai medžiaginės kulturos pavyzdžių. Schuchhardto mintimi, iš franko-kantabrinio kulturos cikliaus eina tiesi linija į vėlybesniąją Tarpužemio jūrių kulturą, netgi į helenizmo senovę. Medžiaginėj kulturos srity tatai esą pakankamai aišku, o dvasinėj — tatai duodasi aiškiai išvedama.

Nuostabiausius paleolitiko santykius su neolitiku, kaip ir su istorijos senove, rodo numirėlių laidojimo formos; kaip ir senesniosios, taip ir jaunesniosios gadynės žmonės savo numirėlius laidoja urvuose; laidojimą suriestu pavidalu gyvenamuose urvuose rodo ne tik radiniai Hagiar Kim'e (Maltoj), bet šis paprotys paplitęs net iki rytinio Tarpužemio jūrių krašto, iki žydų ir hetitų (58 ir 87). Jau Aurignacien'e praktikuotas lavonų raudonai nudažymas (Soter 1928, 56) išliko visoj senovėj, būdamas išsiplatines iki pietinės Rusijos ir Dunojaus cikliaus (22, 31). Tas pat ir su karstan įdedamais puošmenų daiktais. Laussel'io urvų reliefų statulos vaizduoja moteris tokioj pozicijoj, kuri visoj vėlesniojoj senovėj yra būdinga kaip maldos ir aukojimo pozicija (30, 244); santykiai eina dar toliau, iki skitų ir vidurinių amžių slenksčio, iki slavių; atvaizdai slavių

karstuose rodo tą pačią poziciją; taip pat netrūksta ir (raginės) taurės. „Prisimeni seniausius pietinėj ir vakarinėj Europoj randamus protėvių paveikslus: romėnų larus, kurie taip pat visada turi rhyton'ą ir prisimeni net Laussel'io paleolitiko seniausias damas. Taip tat paskutinieji mūsų Europos priešistorijos reiškiniai susimezga plačiame vainike su seniausiais" (271). Apie Europos menhirų giminystę su Rytų monumentais jau pirmiau minėjome. „Aurignacien'o vyrai kulte, nusižeminę stovėdami, vieną ranką pakėlę iki veido aukštumos, o kita duodami auką, patapo visai popularūs Egipte. Kaip Laussel'y, matyt, šiuo būdu yra ant urvų sienų atvaizduoti numirėliai, taip Egipte išaugo ištisos numirėlių knygos, kuriose išdėstoma, kaip nukeliavusieji į kitą pasaulį turi daryt patarnavimus ten viešpataujančioms dievybėms... Tikėjimas į palaimingą pomirtinį gyvenimą. Vakarams išaugo jau iš jų paleolitinės kulturos, kadangi jis čia yra taip paplitęs ir taip giliai įleidęs šaknis, kaip niekur kitur... Pagrindą visų senųjų egiptiečių supratimo apie mirtį sudaro... tikėjimas į numirėlio nušvitimą, į jo sielos pasilaisvinimą iš ankšto karsto... kad ji turi išeit kaip paukštis ir nusileist saulėj, kad ji pakyla aukštyn į dangų ir esti patalpinta tarp žvaigždžių, palaimintųjų salose... Tas tikėjimas, kurio šaknys giliai įleistos, nėra paimtos iš kitų, jis išauga iš pirminio pagrindo. Tai mes matome Graikijoj, kame jis negalėjo aukštai iškilti, kadangi čia jam trūko reikalingo apatinio sluogsnio" (110).

Mykėnų plastikinis menas „savo pirmatakus turi Knosso sieninėj tapyboj ir plastikoj, jo atžala yra... atvaizdavimai Amenofio IV laikais, o jo paskutinės šaknys yra vakarinės Europos paleolitiniuose gyvulių bei žmonių paveiksluose" (234). Iš antikinių dievybių specialiai Poseidonas visa savo esme yra tikras papėdininkas „pusiaugyvuliško paveikslo demonų ir dievų pasaulio senajame Tarpužemio pajūry" (235), kaip juk kad ir jo senoji pasireiškimo forma yra arklio ar buliaus forma, ir jis sugulovauja su tokiomis bjaurybėmis, kaip „arkliagalvė Demetra" ir Gorgo, kuri „vakarinių Tarpužemio jūrių kraštuos dar ilgai buvo juntama, kaip didi senoji dievybė" (235), ir savo papėdininkais turi tokias baisenybes, kaip Prokrustas, kyklopai ir lestrygonai (mitiška milžinų tauta tolimuose Vakaruose).

Kad helenizmas turi daug daug už ką dėkot senųjų Tarpužemio jūrių kulturai, tai aiškiai duoda matyt atgijimas toj kulturoj buvusio tikėjimo į nemarumą; nykūs požemiai, į kuriuos turi nusileist Odisejus, kad paklaustų Teiresijo, yra tai senobinis šiaurinis pomirtinis gyvenimas, tai pragaras; bet priešingai vaizdams tų šešėlių, kurie atiteko sunaikinimo mirčiai, neteko kūno ir sąmonės ir tiktai ragaudami aukų kraujo gali būt atgaivinti laikinam gyvenimui (236), — šitoki įvaizdai pridera dorėniškai dipylono kulturai —, priešingai tokiems įvaizdams, net pačiam Homerui pratryška tikėjimas į kitą pomirtinį gyvenimą, į „dangų, priešingai pragarui", į „tolimą laimingą šalį, kame jie (numirėliai) gyvena laimingą gyvenimą po švelniu Rhadamančio skipetru" (236). Šis tikėjimas į individualinį sielos nemarumą, — kaip kad jau rodo negraikiški Elysium'o ir Rhadamančio vardai — galėjo kilt tik iš prieš graikus čia buvusios senųjų Tarpužemio jūrių kulturos su savo „šviesingu protėvių kultu" (226 tt. ir 242 tt.), kame tikėta į „sielos pakilimą į aukštesnius regionus pas dievus arba į palaimintųjų salas" (243); šiokio įsitikinimo būta paplitusio visame Tarpužemio pajūry; jis taip pat pasireiškia ir egiptiečių tikėjimu į pomirtinį gyvenimą, kuris jų tikėjimas

savu rėžtu išvestinas iš „vakarinių Tarpužemio jūrių senosios kulturos su jos milžiniškais menhirais, akmeninėmis alėjomis bei kromlechais, iš kurių mes išvedėme čia buvus aukštai iškilusio herojų kulto“ (236).

Prie šio senovės pietų tikėjimo į dangų ir nemarumą, kuris išsilaikė visur ten, kaip, antai, Jonijoj, kame jo nebuvo nuslopinusi dorėnišką dipylono kultura su savo įvaizdais apie niūrią, tamsią, liūdną numirėlių viešpatiją, paskui vėliau prisimezgė filosofiškos teorijos apie sielą, sakysim, tokio Pythagoro arba eleusiniškių misterijų. Plastikiniame mene šie įvaizdai paskui veda prie jaudinančių atvaizdavimų tarpiosios ir vėlybosios antikinės senovės karstų reliefuose, kuriuose numirėliai atvaizduoti kaip visai palaimintai nušvitę. Klasikinių antikų svarbiausias dvasinis lobis tatai yra iš senobinių pietų, o visai ne iš šiaurės paveldėtas lobis; be jo (to pietų lobio) antikai iš visa nebūtų tapę tuo, kuo jie buvo; be jų mes neturėtume jokios Graikijos. Graikų tautą tuo pavidalu, kuriuo ji stojo prieš mus savo kulturos aukštumoj, mes turime manyt pasidarius iš susiliejimo vietoj gyvenusių pelasgų su (indoeuropietiškais) ateiviais. Iš pelasgų graikai yra paėmę Hermio, Dioniso ir kabirų kultus (276) [1].

Šias mintis plečiant toliau, tektų nagrinėti ir atmesti visas tas pažiūras, kurių į antikus turi vadinamas antropologinis istorijos rašymas, kuris visos antikinės kulturos pagrindus laiko esant sukurtus šiaurinės, Graikijoj įsiviešpatavusios rasės. Schuchhardtas parodo, kad klasikinius antikus sukuriant taip pat reikšmingai dalyvauta ir senosios Tarpužemio jūrių rasės, ir ateivių iš šiaurės, kitais žodžiais tariant, kad antikinė kultura yra rasių išsilyginimo dvasinė išraiška. Detaliau leistis į šią sritį šiuo tarpu netenka.

Baigdami galime tik padėkot priešistorininkui Schuchhardtui, kad jis savo aštriu žvilgiu į visa, kas liečia priešistorinės kulturos lobį, nurodė tikrą motiniškąją dirvą, į kurią yra įleistos dvasinės antikų šaknys. Schuchhardto atstovaujamoji priešistorija tuo būdu pamažu prisiartina į savo aukščiausią tikslą ir į plačiausią jai duotąjį galimumą — parodyt, kad vėlesniųjų laikų dvasios šaknys eina iš tolimų ir tolimiausių pirminių laikų. Šiaip dirbdama priešistorija užsirekomenduoja turinti didžiausios reikšmės ir akyse visų tų, kurie paprastai jos reikšmės tinkamai neįvertina arba per maža vertina, ir kurie viską laiko prasidėjus tik istorijos laikais [2].

Literaturinė pastaba. Šio straipsnio pirmosios dalies gale padėtąją literaturą (Soter 1928, 73—74) papildyt šiais veikalais:

M. Boule, Les hommes fossiles, Paris [2]1923.

E. Werth'o Der fossile Mensch 1928 m. išėjo ir paskutinis sąsiuvinis (577—898 pusl.).

Fr. Wiegers, Diluviale Vorgeschichte des Menschen. Zwei Bände. I Band. Allgemeine Diluvialprehistorie. Mit einem Beitrag: Die fossilen Menschenreste. Von H. Weinert. Mit 101 Textabbildungen. Stuttgart 1928.

---

[1] Kitų manymu, kaip, antai, Camillo Cessi'o, kuris savo labai rimtame darbe „Le origini della letteratura greca“ (Milano, Vita e Pensiero) graikų literaturos ankstybąją istoriją nušviečia archeologinių tyrinėjimų rezultatais, Dionizas esąs daugiau dorėnų dievas.

[2] Parašyt šį paskutinį (V) skyrelį mus pagundė Dr. A. Hilckmann'o straipsnis „Alteuropa“, Natur und Kultur 1927, 260—271, kuris Schuchardto darbą, jo šiuo pat vardu knygoj, nagrinėja priešistorijos ir istorijos kulturų kontinuybės atžvilgiu. Jo parinktais pavyzdžiais bei jų sumezgimu ir mes čia pasinaudojome. Iš Hilckmann'o paimta ir čia pat padėtoji pastaba apie C. Cessi'o veikalą.

Meister Eckehart.

(Tęsinys iš „Sotero“ 1928 m. 160 pusl.)

Prof. Dr. J. Eretas, Kaunas.

I. Gyvenimo aprašymas.

1. Pirmieji mokymosi metai.

Iš vieno krašto su Mechtilde kilo ir vokiečių mistikas bei filosofas Eckehartas, kuris, išėjęs geriausius savo laikų mokslus, suformulavo tai, ką Mechtildė ir daugelis kitų mistikų prieš jį buvo regėję savo vizijose. Į mistinį chaosą atėjo tvarkytojas, kuris, berods, labai savotiškai, sutvarkė tuos mistinius turtus. Tik gaila, kad apie šio mistiko, turinčio dideliausios reikšmės ne vien vokiečių, bet ir visų vidurinių amžių mistikai, išviršinį gyvenimą labai maža težinoma.

Jis, kurio vardas anų laikų dokumentuose buvo labai įvairiai rašomas, kaip, antai, Eccardus, Eckardus, Ecchardus, Aicardus, Aycardus ir dar kitaip, gimė apie 1260 m. Vokiečių aukštaičiuose — nes kalbėjo aukštaitiškai, hochdeutsch — įtikimiausia Hochheime, nedideliam sodžiuje prie Gothos miesto Thüringeno krašte, spėjama, bajoriškos kilmės šeimoj [1].

Įstojo jis į domininkonų ordeną, kuris tuomet Vokiečių žemėse labiausiai pasižymėjo kulturingais savo užsimojimais, pamokslų kultivavimu ir visuose gyventojų sluoksniuose turėjo geriausią vardą. Pirmiausia jis randamas netoli jo tėviškės esančiame Erfurto vienuolyne; bet kada jis ten įstojo, reikiamai neišaiškinta; tačiau žinant, kad to ordeno konstitucija jaunesnių, kaip 18 metų, vyrų nepriima, galima spėti, kad tai buvo apie 1280 m. Apie porą metų jis bus išbuvęs naujoku, o vėliau — pradėjęs tikras studijas — trejų metų studium logicale (gramatika, retoriką, dialektika), toliau dvejų metų studium naturale (aritmetika, matematika, astronomija ir muzika). Tuo jis baigė pirmąjį studijų laipsnį. Tolimesnių studijų objektu ėjo teologija; ji buvo dėstoma dviem laipsniais: pirmiausia trejus metus vad. studium biblicum ir vėliau dvejus metus buvo nagrinėjama dogmatika (studium provinciale). Tuo, paprastai, jaunųjų domininkonų mokslinimas būdavo baigtas, ir dėl to 25 metus pasiekę jaunuoliai būdavo šventinami į kunigus ir pradėdavo praktiškąjį veikimą. Tačiau ypatingais gabumais apdovanoti, paprastąsias studijas atlikę, būdavo siunčiami į aukštesnes mokyklas, į vad. studium generale. Pati svarbiausia ordeno mokykla viduriniais amžiais buvo šv. Jokubo vienuolyne, įkurta Paryžiuje tik praslinkus metams nuo domininkonų ordeno patvirtinimo, būtent, 1217 metais. 1229 m. ji buvo inkorporuota į tenykštį universitetą, kas dar labiau pakėlė jos vardą. Po dvejų metų ji veikė jau dviem dalim, ir visame ordene buvo pati įžymiausia [2].

Vis besiplečią ordeno reikalai privertė ordeno vadovybę 1248 m. atidaryti dar keturias aukštąsias mokyklas, būtent, Oxforde, Kelne, Montpellier'e ir Bolognoje; bet ir tuo dar nebuvo galima pasitenkinti ir dėl to reikiamam mokytojų skaičiui pasigaminti XIII-to šimtm. gale ir XIV-to pradžioj beveik visos 18 ordeno provincijų turėjo savo studium generale, t. y. ordeno provincijos universitetus. Vieną jų — Kelno — lankė ir Eckehartas. Aukštoji Kelno mokykla taip pat buvo garsi, nes čia dėstė Albertas Didysis,

[1] Visos pastabos yra sudėtos šio straipsnio praplėstame atspaude.

tikra ordeno pažiba, čia taip pat studijavo Tomas Akvinietis. Bet jaunasis tiuringietis to didžiojo Alberto nebebus girdėjęs, nes, neužilgo prieš jam atvykstant į Kelną, tas didysis profesorius mirė. Bet čia jis dar patyrė jo dvasią, kuri ne vieną sykį dar švystelės būsimuose jo raštuose.

2. „Vicarius von Düringen,.. Prior von Erfort".

Studijoms pasibaigus, jaunas akademikas, įtikimiausia trejus metus, išbuvo lektorium, t. y. mokė jaunesniuosius ordeno narius — ar tik ne savo, Erfurto vienuolyne —, kur dar prieš 1298 m. jis bus turėjęs viršininko vietą, nes vieno svarbaus traktato — kuris, spėjama, esąs jo parašytas — antraštė vadinama: „Daz sint die rede der underscheidunge, die der Vicarius von Düringen, der Prior von Erfort, bruoder Eckehart predier ordens mit solichen kinden hete, diu in dirre rede frâgeten vil dinges, dô sie sâzen in collationibus mit einander"[3]. Jei tai tikrai yra mūsų Eckeharto darbas, tai tą vietą jis turėjo turėti prieš 1298 metus, kada generalinė ordeno kapitula uždraudė drauge tokias pareigas eiti; bet mes nesame tikri, nes čia kalbamasis Eckehartas nebuvo vienintėlis šiame krašte; dokumentuose tuo pat laiku pasirodo kažkoks „junge Eckehart", „Eckehart von Gründing", „Eckehart Rube" ir eilė kitų[4].

Bet taip pat jau nėr visai be pamato tas manymas, kad Eckehartas prieš pat XIII-to š. galą buvo savo provincijos vienuolyno viršininkas ir drauge dar Thüringeno vikaras, nes, kaip vėliau dar pamatysim, Eckehartas labai dažnai būdavo savo vyresnybės skiriamas į gan aukštas vietas, reikalaujančias įgudusio administratoriaus. Kaipo prioras, kuris pačių vietos vienuolių renkamas trejiems metams, jis valdė savo vienuolyną, ir kaipo vikaras — šie ordeno provincijų vikarai buvo vadinami vicarii nationum ir buvo renkami provinciolo su definitoriais, t. y. tam tikro provinciolo kapitulos prezidiumo — šie vikarai provinciolo vardu turėjo valdyti tam tikrą provincijos dalį ir tam turėjo gan daug teisių, išskyrus, pav., priorų tvirtinimą.

Apie jo, kaip viršininko veikimą, žinių neužsiliko; tačiau apie jo dvasios būklę daug žinome iš kalbamo traktato. „Die rede der unterscheidunge" yra ne kas kita, kaip tam tikri pakalbinimai, kuriais po bendrų pietų Eckehartas kreipiasi į savo brolius, laisvesne forma išdėstydamas dieviškąją išmintį. Laike tų pakalbinimų galėdavo išsitarti ir kiti, ar ko užklausdami, ar patys stengdamiesi į duotus klausimus atsakyti.

Šios „collationes" rodo Eckehartą jo sugebėjimams subrendus. Parašytos jos geriausiu jo amžium, dar prieš 40-tus gyvenimo metus. Čia jis kalba apie vidujiškiausius žmogaus dalykus. Jis ragina atsižadėti išviršinio pasaulio, įsigilinti į vienintelį tikrąjį savo turtą — sielą, ir moko, kaip sielą įliet į dieviškumą. Tam reikia ne skaudžios, žmogų iš pusiausviros išstumiančios askezės, o vien ramiai apsispręst, visiškai pasitraukt į save ir meilingai siekt Dievo.

Šis jo mokslas išdėsto tą centrinę problemą, apie kurią sukasi jo mintis nuo pat teologinio veikimo pradžios ir kurią išreiškia pamoksle „Misit dominus manum suam etc" (Jerem. I, 9): „Swenne ich predien, sô pflige ich ze sprechende von abegescheidenheit unt daz der mensche lidig werde sîn selbes und aller dinge. Zem andern mâle, daz man wider în gebildet werde in daz einveltige guot, daz got ist. Zem dritten mâl, daz man gedenke

der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleit, daz der mensche dâ mit kome in ein wunder ze gote. Zem vierden mâle von göttlicher nâtûre lûterkeit, waz clârheit an götlicher nâtûre sî, daz ist unsprechlich".

„Pamokslus sakydamas aš privalau pasakyti apie atsiskyrimą, kad žmogus taptų laisvas nuo savęs ir visų dalykų; antra, skelbiu, kad vėl įaugtumėm į Dievą, šį nepaprastąjį turtą; trečia, kad atsimintumėm tą didį iškilnumą, kurį Dievas suteikė sielai, kad tuo žmogus patektų į stebuklingąjį gyvenimą; ketvirta, apie dieviškos prigimties stiprumą, apie jos aiškumą — kas yra neapsakoma" [5].

Ši, pasidariusi vienintele jo tema, taip paprasta ir aiški mintis apie žmogaus nusigręžimą nuo pasaulio ir atsikreipimą į Dievą, pakartojama grandioziškų monotoniškumu ir remiama vis didyn einančiu moksliniu aparatu. Šiuo tarpu tos aparaturos dar nematyti; atvirkščiai, visos mintys išdėstomos be pretenzijų, nes turima galvoj jų pritaikymas praktikoj. Visi išdėstymai paremti scholastiniu mokslu, kas visai suprantama vienuoliui dominінkonui, bet susilaikyta nuo didesnių spekuliatyvinių užsimojimų, kaip kad tik labai blaiviai talkon pasikviesta ir kiti autoriai: vos vieną kitą sykį girdėt šv. Augustino balsas. Kiti dar tyli. Bet ir tai veikiai pasikeis, nes Eckehartas, einant generalinės ordeno kapitulos 1298 m. nutarimu, draudžiančiu vienam asmeniui turėti ir prioro ir provincijos vikaro pareigas, pasidaro laisvesnis ir pagaliau visai laisvas, ką sako iš 1302 m. apie jį išgirstoji žinia: „(51) frater Aychardus, Theutonicus, fuit licenciatus anno domini MCCCII. Hic fuit confirmatus in priorem provincialem Saxonie in generali capitulo tholosano anno dom. MCCCIII" [6]. Taigi, Eckehartas jau nebe ramiajame Erfurte, bet Europos kulturos ir judėjimo centre — Paryžiuje.

3. Pirmoji viešnagė Paryžiuje — lector biblicus.

Paryžius visada neramus; nebuvo jis ramus nei apie XIV-to šimtm. pradžią, kai į aukštąją mokyklą dėstyti ir akademinių laipsnių įsigyti atvyko Eckehartas. Tais laikais universiteto sferose dar nebuvo suspėję nusiraminti žmonės dėl ką tik pergyvento averoistinio judėjimo, kaip kita, daugiau politinio pobūdžio kova, palietė ne vien teologinį, bet ir kitus fakultetus. Ir taip tas vokiečių vienuolis savo darbą pradėjo ginklams žvangant.

Vidurinių amžių Paryžiaus garbė buvo jo universitetas, išaugęs iš trijų ordeno bei katedros mokyklų — Nôtre Dame, Ste Geneviève ir St Victor, ypač XIII-tame š. įgavęs pastovių formų ir sugebėjęs taip išgarsėti, kad jau 1229 m. Gregorius IX jį drįso vadinti „mokslų motina" ir „antruoju knygų miestu" („Cariat Sepher"). Žymų vaidmenį turėjo jis ne vien bendrojo mokslo, bet ir teologijos srity, ir nekartą tarė svarų savo žodį Bažnyčiai sunkiomis valandomis.

Ypatingo dėmesio kreipė savęsp toji, prie teologijos fakulteto apie XIII-to š. vidurį Prancūzijos valdovo šv. Liudviko dvaro kapeliono ir kanauninko Robert de Sorbonne (1201—1274) įkurtoji, kolegija. Popiežiai, pav., Aleksandras IV ir Urbonas IV visokiais būdais ją rėmė, o Klemensas IV 1268 m. oficialiai patvirtino. Alumnate, pavadintame Collegium (congregatio) pauperum magistrorum, buvo laikoma keliolika neturtingų teologijos studentų. Ši kolegija veikiai pagarsėjo savo dėstytojais, kuriems įvairios Bažnyčios įstaigos pradėjo pavesdinėti spręsti tam tikrus teologinius ginčus. O tokių

ginčų čia niekad netrūko. Vienas, kuris visus itin sujudino, buvo kitame, vadinamame artistų fakultete prieglaudą radęs averoistiškas aristotelizmas. Jis taip susidarė dėl to, kad laisvieji to fakulteto klausytojai ir dėstytojai, kurie užsiėmė filosofija tik kaip filosofija, o ne surišta su teologija, varė savo pažinimo ir tvarkymo darbą glaudžiame kontakte su gamtos mokslais bei medicina ir Aristotelį pasisavino kiek kitoniškiau, negu scholastikai; savo mokslo tikrumui įrodyt jie pasinaudojo Averoës'u (1126—1198), tuo didžiuoju Aristotelio aiškintoju, kuris buvo jį perleidęs per savišką arabų išminties prizmę, ir dėl to Aristotelis jam atrodė kiek kitoniškesnis, negu krikščionių komentatorių rankose. Itin antiteologinę formą įgavo šis averoistiškas aristotelizmas raštuose Siger'o iš Brabanto (1220?—1282), įmaišyto į visokius universiteto ginčus (pav., 1266 ir 1272/75 m.); su Sigero raštais ir pati scholastikos galva, Tomas Akvinietis, paskutinį sykį viešėdamas Paryžiuje 1270 m., polemizavo traktatu, pavadintu De unitate intellectus contra averoistas. Tačiau tokie puolimai neatbaidė Sigero išpažint radikalų naturalistinį savo aristotelizmą, kuriame radosi, pav., net tokie dalykai, kaip medžiagos ir judėjimo amžinumas, 'intellectus agens', numerinis vienumas visiems žmonėms (tam tikras monopsichizmas), psichologinis determinizmas, dvejopa jo laikymosi tiesa, teologinė — liaudžiai ir filosofinė — sau; dėlto Paryžiaus vyskupo Stepono Tempier'o 1277 m. buvo pasmerktas. Nuo tokio sprendimo Sigeras pabėgo Italijon, kur 1282 m. Orvieto mieste buvo savo sekretoriaus nužudytas.

Eckehartui atvykstant, šios su Sigero asmenybe ir mokslu surištos kovos, sujudinusios ne vien Paryžiaus ar šiaip vakarų pasaulio akademines sferas, bet ir platesnę visuomenę, ne tik kad nebuvo pamirštos, bet net labai gyvai degė, tarp besitraukiančių iš pozicijų, Sigero šalininkų ir tomistų.

Bet to dar negana. Tomas buvo tiek nauja davęs ir filosofijai ir teologijai, kad visi, užsiimą protavimu, jo turejo paisyti, ir dėlto visai naturalu, kad sulaukė nepaprastai daug ir pritariančių, ir mažiau sužavėtų, ir net priešingų atsiliepimų. Nors jis buvo ir „Doctor communis“, tai vis dėlto labiau buvo visų prote, negu širdy.

Neigiamasis atsiliepimas, kaip buvo galima laukti, netrukus pasireiškė iš augustiniškos krypties šalininkų, nes Tomas kaip tik jai daugeliu atžvilgių buvo priešingas. Bekylančius ginčus paaštrino elgetaujančių ordenų — pranciškonų ir domininkonų — priešingybė, kuri ypač geros medžiagos susilaukė iš genialaus Duns'o Scot'o. Šis dar tik 23 metus eidamas Oxforde su didžiausiu pasisekimu dėstė savo pažiūras, kuriomis perdėm kritiškai žvelgė į Tomo sistemą, tuo duodamas vis didesnio impulso nesykį tomizmui gan šiurkštokai prieštaraujančiai srovei. Ir vėl Paryžiuj suaidėjo nauji šūkiai, sužvangėjo nauji dvasios ginklai.

Jau ir to būtų pakakę padaryti painią tą situaciją, kurion pakliuvo Eckehartas; bet ją dar labiau sukomplikavo politikos dalykai: prasidėjo kivirčai tarp šalies valdovo Filypo IV (Gražiojo) ir popiežiaus Bonifaco VIII, kurių auka tapo ir universitetas. Iš vieno šono Bonifacas VIII savo valdymo metu (1294 – 1303) norėjo išlaikyti Bažnyčios ir Kurijos poveikį tokioj aukštumoj, kurioj esame ją pripratę matyti iš visa viduriniais amžiais, ir kurį įspūdingai demonstravo pirmieji jubiliejiniai — 1300 — metai; o tikslios ambicijos kupinas ir šalto kraujo vedamas Filypas IV, sėdėjęs valdovo

soste 1285—1314 m., norėjo Prancūziją padaryti dar didesnę ir pajėgesnę, tokią, kuri, be pačios Prancūzijos ir kitų šalių, apimdama ir Italiją su Bažnyčios valstybe, galėtų vadintis klasikinės Romos Imperijos papėdininke — tikrą pasaulinę imperiją. Aišku, kad pavojinga buvo susidurti tada veikliausioms ir galingiausioms jėgoms. O jos tikrai susidūrė. Kovoj popiežius rėmėsi hierarchijos prestižu ir didingomis Bažnyčios tradicijomis, t. y. moralinėmis jėgomis, savo šaknis turinčiomis praeity, o Filypas — faktinomis pajėgomis, tvirtai suorganizuota valstybe ir disciplinuota valdininkija, padedančia jam realiai, be atsisakymo. Jokių skrupulų nežinančiam valdovui to kaip tik ir reikėjo. 1301 m. jis suėmė popiežiaus legatą Bernhardą de Saisset. Bonifaco atsakymas į šį ir dar daugelį kitų savo priešo žygių buvo garsioji bulė Unam sanctam, kuria 1302 m. Filypas bent netiesioginiu būdu buvo anatematizuotas, atskirtas nuo Bažnyčios. O šis, labiausiai mokėdamas naudotis administratyviniu savo aparatu, nustatė prieš Kuriją ne vien savo didikus, valdininkus ir kitus pasauliečius, bet ir didoką dalį kunigų ir kai kurias mokslo įstaigas su Paryžiaus universitetu prieky. Už tai popiežius atėmė iš universiteto teisę suteikti akademinius laipsnius, kurių gauti Eckehartas kaip tik buvo atvykęs.

Paryžiaus universitetui išgarsint viduriniais amžiais, tur būt, niekas taip sėkmingai neprisidėjo, kaip domininkonų ordenas, davęs tiek žymių profesorių, kaip Albertą Didįjį, Tomą Akvinietį ir kitus. Apie 1300 m. domininkonai Paryžiuje turėjo dvi mokyklas, kuriom vadovavo teologijos magistrai. Bet jie neilgai tedėstydavo — metus, dvejus — dažniausiai kai būdavo įsigiję laipsnį. Jaunesni mokslininkai, aukščiausios ordeno vadovybės nužiūrėti įsigyti Paryžiuje magistro laipsnį ir drauge dėstyti ordeno mokyklose per pirmuosius metus, nuo rudens iki vasaros (birželio m.) turėdavo vietą lector biblicus, o paskui galėdavo gauti bakalaureato laipsnį. Naujas bakalaureatas kitais mokslo metais aiškindavo Petro Lombardiečio sentencijas ir, sėkmingai šį uždavinį atlikęs, būdavo perstatomas licenciatui ir magistro laipsniui gauti. Laipsnių suteikimas būdavo atliekamas su didelėmis ceremonijomis Kurijos rūmuose: kancleris įteikia daktaro skrybėlę, neomagistras po to laiko paskaitą ir disputo formoj nagrinėja tam tikras questiones. Visus laipsnius įsigijęs magistras kitiems metams lieka Paryžiuje dėstyti.

Visas tas stadijas pereiti Eckehartui nebūtų buvę sunku, jei ne tas nelemtas konfliktas tarp Prancūzų valdovo ir popiežiaus, kurio padarinys buvo akademinių laipsnių suteikimo teisės iš universiteto atėmimas ir popiežiui ištikimų profesorių iš universiteto pašalinimas, kuo uoliai rūpinosi valdovas. Domininkonai nuo to nelabai nukentėjo, nes jie ne taip jau labai pasipriešino valdovo norams. Laipsniai ir toliau buvo duodami; tai darė dvi instancijos: universitetas, nepaisant uždraudimo, ir Romos Kurija. Gavo juos ir Eckehartas, tik ne visai aišku, ar tiesiog iš popiežiaus, ar iš universiteto. Vienas jo konfratrų, Remigius Florentinus, „licentiatus per Bonifacium papam VIII anno domini MCCCII“ [7], ir vėliau daug kas savo laipsnius gavo kaipo Paryžiaus licenciatai, nors čia ir nebuvo studijavę, kas, žinoma, nei universitetui, nei ordenui nėjo sveikaton. Magistrų sąraše Remigius eina 50-toje vietoje, po juo 51-ju „frater Aychardus“, mūsų Eckehartas, tais pačiais 1302 m. gavęs magistro laipsnį. Kas jį davė, nepažymėta, kaip kad iš viso iki Remigijaus trūksta nurodymų; taigi, reikia manyti, jog Eckehartą

pakėlė pats universitetas; gal tuo duota pirmenybė jam prieš Remigijų, kuris lojalumo popiežiui rodė daugiau, negu universitetui; tuo tarpu kuo labiau būtų pasižymėjęs Eckehartas — kaip ir kuone visa jo aplinkuma — nevengęs kolizijos su Bonifacu VIII? Tam klausimui išspręsti įrodymų nėra. Reikia manyti, kad šis konfliktas tarp Prancūzijos ir Romos Kurijos jam, vokiečiui, visai neturėjo reikšmės, ir kad jis dėl to laikėsi neutraliai, žiūrėdamas tik savo mokslo reikalų. O žiūrėti čia buvo ko, ir Eckehartas, eidamas tiesiogines savo pareigas, tai darė pasinaudodamas nemenkais įgimtais gabumais, kuriais turėjo pasižymėti, nes jei to nebūtų buvę, tai jis nebūtų patekęs į aukštąją Kelno mokyklą, nebūtų galėjęs užimti svarbios vietos Erfurte ir pagaliau nebūtų buvęs deleguojamas į garsiausią ordeno mokyklą Paryžiuje, kad galėtų įsigyti visus akademinius laipsnius.

Čia dėstė patys geriausi dėstytotai, aukščiausiai iškėlę scholastiką, čia veikė ir veikliausios mokslinės tradicijos; čia radosi ir turiningų rankraščių kolekcijų, įgalinančių pasisavinti visą praeities ir dabarties išmintį, kuria iš Vokietijos provincijų atvykęs jų sūnus godžiai naudojosi. Pirmoj eilėj jis praplėtė mokslinį savo akiratį.

Tiriant Eckeharto medžiagos versmes paaiškėja, kad, jaunesnis būdamas, jis beveik visiškai apsieina be svetimųjų pagalbos. Taip pat jau matėme, kad šį nuostabų jo savarankumą ypačiai liudija „Reden der Unterscheidung" iš 1298 m., kur religinio pamokslininko pasaulėvaizdžio struktura visai aiški, kur jis jau pilnas Eckehartas, tačiau beveik visiškai nėra citatų, nurodymų ir tvirtinimų iš kitų mistikų. Tik vienoj vietoj girdėt Dionizo ir Augustino balsai. Kiek jis čia pasinaudojo, matyti iš vėliau parašytų veikalų, kurie knibždėte knibžda citatomis iš svetimų autorių. Čia, žinoma, sutinkame Aristotelį, į scholastikos dvasios lobyną įnešusį žymią dalį; šalia jo matyti ir Platonas. Neoplatonizmui atstovauja Proklas; iš krikščionių aleksandriečių sutinkame Klemensą su Origenu; ir kapadokiečiai čia turi savo atstovą — Grigorių iš Nisos; sutinkami čia ir Bažnyčios Tėvai, ir graikai — Jonas Damaskietis, ir lotynai — Grigorius Didysis, ir mokytojai — Chrysostomas, Jeronimas, ir ypač Augustinas, kurio vieno, be 6 pseudoraštų, jis cituoja 37 tikrus veikalus. Neišleidžiamas ir Dionizas Areopagita. Duoklę atiduoda ir Horacijus su Seneca, Boethius, arabai su Avicenna, žydai su Avencebroliu ir Moze Maimonidu, be to „Liber de causis". Jau žinomi ir viktoriečiai — Hugas ir Richardas, Petrus Lombardus, Bernardas iš Clairvaux. Tačiau visur remiasi jis savo ordeno korifejais, Albertu, ir ypač Tomu Akviniečiu, bet taip pat įsigilinęs ir į pranciškonų Aleksandrą Halietį ir Bonaventurą.

Kaip iš to trumpo sąrašo matyti, Eckehartas apėjo tą elipsę, kurios vienam centre stovi Tomas Akvinietis, o kitam — neoplatonizmas. Pirmojo jis siekė kaipo domininkonas, nes nuo ordeno kapitulų, įvykusių 1278/79 ir 1286 m. Akviniečio sistema buvo privaloma visam ordenui; taigi, ji iš pat pradžių determinavo Eckeharto studijas. Po šv. Tomo vėliava kovojo ir tvirtą vietą scholastikoj, ir per tai Europos dvasios gyvenime, laimėjo Aristotelis, kurį Eckehartas laiko „princeps filosoforum"[8]; prie antrojo centro jį traukė jo palinkimas į mistiškumą, kuris atidengė jam Platono — jo pavadinto „Plâtô der grôze pfaffe"[9] — išmintį, neoplatonikų paslaptį ir rengė kelią į Augustiną su Dionizu Areopagita. Visų jų ir arabų bei žydų tarpininkų žinojimu jis pasirodo Paryžiuje esąs pasisavinęs — kaip buvo galima tikė-

tis iš čia dėstančių — plačiausiu matu tos gadynės mokslą. Vis scholastiškai galvodamas ir jausdamas, įvairius jo elementus jis stengėsi suvest į vieną harmoningą vienetą. Scholastika jam yra tas nepajudinamasis pamatas, ant kurio reikia visa statyti; dėlto jis jokios kritikos šv. Tomui neprileido ir gynė jo sistemą nuo skotistų, pav., intelekto ar valios hegemonijos, palaimingumo, dieviškų ypatybių ir kituose klausimuose. Tai ryškiai matyt kad iš ir šių pavyzdžių, paimtų iš vokiškų jo pamokslų: „Ich sprach in der schuole, daz vernünftekeit edeler wêre danne wille, und hoerent doch beide in diz lieht. Dô sprach ein meister in einer andern schuole, wille wêre edeler danne vernünftekeit,... ich spriche aber, daz vernünftekeit edeler ist dann wille..." [10], arba iš sekančio: „Etlîche sprehent, daz sêlikeit niht lige an bekantnisse, sunder alleine an willen. Die hant unrecht..." [11]. Panašiai ir lotyniškuose raštuose, kur jis seka vis „geresnius mokytojus" — ut dicunt meliores" ir tuo, žinoma, turi galvoj tomistus [12]. Polemizuoja jis ir su arabais, pav. su Avicenna, kurio aiškinimui apie dabartinį Dievo visur buvimą jis pasipriešina [13].

Toji viešnagė Paryžiuje, be jokio abejojimo, Eckehartui buvo labai naudinga. Paryžius įjungė jį į tą visu inteligentiškuoju pasauliu tekančią giliausią filosofinę bei religinę srovę, kuri iš visų amžių ir kraštų nešė jam neįkainojamos vertės dvasios turtų; čia taip pat jis turėjo progos pasimiklinti spekulacijoj sekmingiausiu tų laikų metodu; čia susipažino jis su reikšmingais savo ordeno veikėjais, patyrė nevisuomet tinkamoj aukštumoj išsilaikiusią domininkonų priešų akciją, prieš kurią laikas nuo laiko taip pat išsitardavo. Taigi, tas keletas Paryžiuje išgyventų metų ne veltui praleisti; jie dvigubai atsilygina gyvenime jaunojo magistro, kuris dabar rengias grįžt į Vokietiją.

Reikšmingas šių laikų (1302/03) dokumentas, kiek tiek — kad ir netiesioginai — nušviečiąs Eckeharto dvasios būklę, yra pranciškono Gonsalvaus disputas su „Equardus"; atatinkamas „quaestiones" surado Grabmann'as Avignon'o bibliotekoje [14].

Gonsalvui de Vallebona nepatinka, kad Eckehartas intelektualines dorybes stato aukščiau už moralines. Jis nurodo į valią paaukštinančią caritas, kuri esanti didžiausia dorybė.

Viena reikšmingiausių „ratio Equardi" esanti: Intelektas dėl to yra kilnesnis, aukštesnis už valią, kad dvasinis pažinimas reiškia ne ką kita, kaip deiformitas, deiformatio, nes Dievas, kad ir yra absolutus galvojimas — ipsum intelligere — vis dėlto nėra buitis, kaipo tokia (Sein). Taigi, Gonsalvus tuo nori pasakyti, kad Eckehartas skelbia Dievą neturint buities (Seinslosigkeit), ir dėl to jis polemizuoja su šitokia teze, kaipo priešinga ir Šventam Raštui, ir Bažnyčios Tėvų mokslui.

Gonsalvus pasipriešina dar ir kitai Eckeharto minčiai, pagal kurią, dvasinis pažinimas esąs kažkas savim egzistuojąs (Subsistentes) ir nesukuriamas, ir kad, einant tuo, ir vidujiškiausioji sielos dalis nėra sukurta — unde archa in mente non est creabilis.

Nors ir nebėra minėtų Eckeharto quaestiones, vis dėlto mes neturim pagrindo netikėti Gonsalvaus pranešimu, nes tais laikais buvo paprotys kuo plačiausiai išdėstyti priešininko tezę, jei galima, tai net žodis po žodžio, taigi, reikia manyti, kad jis tikrai buvo radęs šį Eckeharto tvirtinimą apie sielos

dugno nesukuriamumą ir, žinoma, tam pasipriešinęs: mokslas apie subsistentų, nesukurtą intelektą ir sielos dugną esąs ne kas kita, kaip sujaukimas dieviškojo pradmens su aprėžtuoju intelekto pradmeniu. Mūsų intelektas yra tik sukurtas.

Gonsalvus kvestionuoja dar ir daugiau Eckeharto mokslo punktų, pav., ir tą, kur jis tvirtina, kad dvasinis pažinimas tai esanti tikroji Dievui patinkamumo priežastis ir kad su pažinimu bei žinojimu laipsniškai augąs ir tas Dievui patinkamumas (Gottwohlgefälligkeit). Tokiu kraštutiniu intelektualizmu, žinoma, visai nutolta nuo šv. Tomo, ir todėl Gonsalvui nesunku įrodyti, kad malonės srity ne šitoks intelektualizmas, bet caritas esanti Dievui tinkamumo priežastis ir matas.

Toliau neblogai nušviečia Eckeharto idejas ir pirmoji quaestio, taip pat Grabmanno surasta Avignone (Cod. 1071); ji skamba taip: „Utrum in deo sit idem esse et intelligere". Pirmiausia mūsų magistras primena visus šv. Tomo argumentus iš Summa Theologiae ir Summa contra Gentiles, teigiančius šį klausimą. Bet tas argumentavimas šv. Tomo mokslu atrodo esąs daugiau pro forma, negu iš tikros širdies, nes tolimesniuose savo išprotavimuose jis prieina mintį, kad Dievas iš viso neturįs buities, nėsąs niekas tas, kas yra. Dievas ne dėlto pažįstąs, kad Jis yra, bet Jis esąs dėl to, kad Jis pažįstąs. Šitą savo tvirtinimą jis stengiasi gana savotiškai ir plačiai pagrįsti, pasinaudodamas net „Liber de causis", iš kurios pasiskolina šitokį posakį: „Prima rerum creatarum est esse", ir kurį šitaip aiškina: esimu prasideda tai, kas yra sukurta; prieidami prie esimo, prieiname ir tai, kas yra sukurta. Sukuriamumas yra pagrindinis esimo elementas. Esimas savy turi ratio creabilis. Intellegere tai yra kažkas aukštesnio už esse ir priklauso visai kitai kategorijai. Intelektas ir dvasinis pažinimas neturį esimo, nėsą niekas tas, kas yra. Nesunku suprasti, kad šitokiais išprotavimais Eckehartas žymiai nutolsta nuo šv. Tomo minčių, išdėstytų jo esimo metafizikoj, nes esimą šis stato aukščiau už tiesą ir gėrį, o dvasiškumą ir pažinimo galią ontologiškai išveda iš immaterialumo ir t. t. Taip vis argumentuodamas, kad Dievas neturįs esimo ir nesąs niekas tas, kas yra, Eckehartas paneigia ir realumą matematiškumo, kuris esąs priskiriamas prie to, kas neegzistuoja. Taip tvirtindamas jis remiasi toj vietoj klaidingai suprastu Aristoteliu.

Kitas Eckeharto argumentas tvirtinimui, kad Dievas neturi esimo, yra toks: Tai, kas randasi veikmėje (Wirkung) formaliter negali būti priežasty. Dievas yra viso esimo priežastis, taigi, Dievuje negali būti esimo. Lengva suprasti, kad tai didelis nesusipratimas. Veikmė kaipo veikmė, aišku, ne formaliter, o virtualiter, randasi ir priežastyje tokia pat prasme, turint reikalo su causa univoca, aukštesne prasme — su causa analoga.

Be to, Eckehartas dar neigia potencialaus bei virtualaus esimo realumą ir tuo stoja prieš vieną pagrindinį tomistinės metafizikos punktą.

Neaiškios jo pažiūros ir į esimo analogiją. Išeidamas iš aksiomos, kad kas sakoma apie daugelį dalykų, tikrai realizuojama tegali būti tik viename analogijos nary, jis bando įrodyti Dievą neturint esimo, nes, mat, kadangi esimo yra kūriniuose, tai jo jau negalį būti Dievuje. Taip argumentuodamas Eckehartas, matyt, tepažįsta analogia attributionis, bet visai neatsižvelgia į analogia proportionalitatis, pagal kurią, bendru žodžiu iš-

reikštas sąvokos turinys yra realizuotas ne tik viename vieninteliame analogijos nary, bet visuose dalyviuose panašumo santykiu pagrįstu būdu. Taip šv. Tomas suprato esimo klausimą Dievuje ir kūriniuose, kaip liudija, pav., Cajetonas ir dauguma tomistų [15].

4. Saksonijos provinciolas ir generalvikaras Bohemijoj.

Po promocijos Eckehartas Paryžiuje ilgai nebepaliko; jam reikėjo sugrįžt į savo provinciją, kurioj, kaip ir visame ordene, buvo įvykę nemaža atmainų. Smarkiai išaugęs ordenas, norėdamas tiksliau suskirstyti savo jėgas, buvo priverstas šešetą iš dvylikos provincijų padalinti, taip kad pasidarė iš viso aštuoniolika provincijų. Dalomųjų provincijų skaičiuj buvo „provincia theutoniae", kurios viena dalis, vardu 'provincia Theutonie', apėmė pietinę ir vakarinę Vokietiją („Bavaria, Suevia, Franconia, Renus usque ad Coloniam inclusive, cum Brabancia...") ir savo centrą turėjo Kelne. Į rytus nuo jos buvo kuriama 'provincia Saxonie', kurią sudarė visi kraštai nuo Utrechto Olandijoj, iki Dorpato Lyvuose (dabar, Tartu, Estijoj) ir nuo Thüringeno iki Vokiečių ir Baltijos jūrių. Jos kaimynas vakaruose buvo tik ką paminėta Vokiečių, o rytuose Bohemijos provincija. 1303 m. padalinimą nutarus Besançone, generalinė kapitula įsakė ir kitur viešintiems provincijų nariams grįžt į savo vietas. Tai lietė ir Eckehartą, kurį pirmoji Saksonijos provincijos kapitula, įvykusi dar tais pačiais 1303 m., išrinko pirmuoju savo provinciolu: „Anno Domini MCCCIII in capitulo provinciali apud Epfordiam fuit electus primus provincialis Saxoniae magister Echardus, qui fuit absolutus apud Neapolim anno Domini MCCCXI, et missus Parisius ad legendum" [16]. Kitoje generalinėje kapituloje, įvykusioje 1304 m. Tuluzoje, Eckehartas sulaukė naujai išrinkto ordeno generolo Aymerich Placentinus patvirtinimo [17]. Taigi, Eckehartas ir vėl administratorius, kad ir senoje savo rezidencijoj, bet užtat aukštesnėj vietoj, neseniai sudarytoj didžiausio provincijoj ploto su 52 vienuolynais vyrams ir 9-niais — moterims. Apie tai, kaip jis galėjo naujoj vietoj jaustis, žinių nėra, kaip ir iš viso apie jo veikimą veik nieko negirdėti. Viena tik žinelė mums praneša apie žemės sklypo dovanojimą Gothos cistersėms. Antspauda — „venerabilis patris magistri Echardi Parisiensis, provincialis fratrum ordinis Predicatorum per provinciam Saxonie" [18]. Reikšmingesnis yra tas ir jį liečiantis skundas, kurį iškelia generalinė ordeno kapitula 1306 m. Paryžiuje, ir padarytas sprendimas, reikalaujantis ir jo, kaipo tos provincijos viršininko, kad iki 1307 m. sutvarkytų tą reikalą iki Marijos Apsivalymo šventės, nes kitaip būsiąs baudžiamas. Šis skundas įtikimiausia bus lietęs brolių (pasauliečių) apdarą, kuris ne visais atžvilgiais atatiko galiojančias taisykles. Bet vargu šis dalykas buvo rimtas ir kenkiąs geram Eckeharto vardui [19], nes kita generalinė kapitula Strassburge 1307 m., prie jau turimų pareigų, jam dar pridėjo naujų, paskirdama jį Bohemijos provincijos generalvikaru su įsakymu sutvarkyti ką tik atstatyto tos provincijos provinciolo blogoj tvarkoj paliktą provinciją: „Cum multa digna examinacione et correctione audiverimus de provincia Boemie, statuimus et ordinamus fratrum Aycardum provincialem Saxonie nostrum vicarium generalem in dicta provincia, dantes sibi plenariam potestatem tam in capite quam im membris, in omnibus et singulis, eciamsi de hiis oporteret fieri

mencionem specialem, ut ipse ordinet et disponat, secundum quod sibi videbitur expedirė“[20]. Iš tikrųjų, Eckeharto vardas negalėjo būti nukentėjęs, nes kaip gi kitaip jis būtų patekęs į aukščiausią svetimos provincijos tvarkytojo vietą?

Kitas pasitikėjimo ženklas yra jo išrinkimas Vokiečių provincijos provinciolu, vietiniam ordeno susirinkime Speyre 1310 m.: „A. D. MCCCX do ward erwelt in einen provincial der andechtig vater Meister Eckard, aber er ward nit bestittiget[21]. Generalinė ordeno kapitula Neapoly 1311 m. jo nepatvirtino, nes ordeno viršininko jis buvo nužiūrėtas teologijos dėstytoju Paryžiuje.

5. Antroji viešnagė ir profesoriavimas Paryžiuje (1311—1314(?)).

Ir vėl Paryžiuje! Pirmą sykį atvyko iš prioro vietos baigdamas ketvirtąjį savo gyvenimo dešimtmetį, o dabar iš provinciolo vietos baigdamas penktąjį dešimtmetį. Iki šiol protarpiais jis ėjo Lesemeister'io, t. y. mokslininko dėstytojo, protarpiais administratoriaus pareigas ir, kaip mums leidžia spręsti negausingai užsilikusios žinutės, tie ubagiški trupiniai nuo turtingo stalo, vienos ir kitos pareigos ėjo su vis didėjančiu pasisekimu.

Spręsti klausimą, ar dėstyt ar valdyt jis buvo labiau linkęs, šiandien, neturint dokumentų, būtų sunku, o spėlioti — nepridera. Jei spręsdami atsižiūrėtumėm į praeities faktus, tai pamatytume, kad Eckehartas, po tam tikro administravimo laiko, vis grįždavo prie katedros ir sakyklos, o kai pažvelgsim į ateitį, ji mums patvirtins, kad jis iki mirties jų nebepames. Jo raštai mums dar aiškiau sako, kiek jis mėgo mokslinį darbą ir surastos tiesos popularizavimą. Jau Nicolaus Cusanus žinojo daugybę Eckeharto raštų: „se multa eius [Eccardi] expositoria opera hinc inde in librariis vidisse super plerosque libros bibliae, et sermones multos, disputata multa, atque etiam plures legisse articulos eius super Joannem extractos ab aliis notatos et refutatos...“[22], o Trithemius mums net paliko, kad ir nepilną, jo lotyniškų raštų sąrašą[23]. Be to, Pfeiffer'is surankiojo vokiečių kalba parašytus ir pasakytus pamokslus, traktatus, 'collationes' ir tt., ir išleido rinkinį, apimantį 683 puslapius. „Wenig genug...“ mano pats mokytasis rinkėjas[24]. Taigi, faktai nekalba prieš tezę, kad Eckehartas itin mėgęs studijas ir jų vaisių skelbimą. Prie tokių sąlygų mes jau galim suprasti ir nors truputėlį atjausti, kokia nuotaika provinciolas vėl pasidaręs „Lesemeister'iu“ antrą kartą ir jau tobuliau subrendęs atvyko į Paryžių, kurio dvasinis turtas nuo pirmojo Eckeharto čia viešėjimo dar labiau išaugo; to tikrai buvo sunku tikėti ypač po Alberto Didžiojo ir Tomo Akviniečio, bet tai įvyko ypač prie Dunso Scoto, kuris dėstė čia 1305—1308 metais. Iš čia gyvenusių ir pasižymėjusių mokslininkų dar minėtini Harvaeus Natalis, anksčiau buvęs dėstytojas, o dabar Prancūzijos provincijos ordeno viršininkas, ir vėliau, 1318 m. išrinktas domininkonų ordeno generolu.

Politiniam gyvenime džiuginančių reiškinių buvo maža. Tas pats Filypas IV valdė Prancūziją ir popiežių, nuo 1309 m. apsigyvenusį jo šaly, Avignon'e, kur prasideda iki 1377 m. užtrukęs vadinamasis „Bažnyčios babilonas“, ištrėmimas — Avignon'o nelaisvė. Filypas ir dabar nebuvo paliovęs kovoti su Bažnyčia dėl to, kad norėjo pasinaudoti materialiniais jos turtais, ypač templierų ordeno žinioj esančiais, dėl ko šiam iškėlė bylą taip žiauriai ir suktai, kad 1310 m. drįso nuteisti 54 templierus mirti ant laužo,

o 1312 m. įvykstančiame Vienne'o XV-tame Bažnyčios susirinkime iš popiežiaus išgauti ordeno panaikinimo sprendimą. Visi tie viešojo gyvenimo žiaurumai galėjo tik dar labiau sutvirtinti Eckeharto pasiryžimą vis dar didesniu uolumu skelbti tai, ką jis laikė svarbiausiu žmogaus uždaviniu — atsitolinimą nuo išorės pasaulio ir susikaupimą savo sieloj, siekiančioj susijungti su Dievu.

Reikia manyti, kad šiuo laiku Eckehartas pradėjo didįjį savo veikalą 'Opus tripartitum', kurio liekanos, XIV-tam š. priklausančios rankos parašytos, tebesiranda Erfurto knygyne[25]. To kapitalinio veikalo planą autorius pats išdėstė įžangoje (prologus). Pagal tai, veikalas turėjo tris dalis: 1⁰. Liber (opus) propositionum, apimantis apie tūkstantį filosofinio bei teologinio turinio propozicijų, 2⁰. Liber (opus) quaestionum, apimantis visokias quaestiones šv. Tomo 'Summa' pavyzdžiu, 3⁰. Opus expositionum su dviem skyriais—a) opus sermonum (dalimi pamokslai) ir b) kai kurių Šv. Rašto vietų aiškinimai.

Ir šiame 'standard work' Eckehartas pasirodo kaip tikras Tomo Akviniečio sekėjas, plačiu žvilgsniu apimąs visą žiniją, nors ir negalįs lygintis su genialaus savo mokytojo arba Alberto Didžiojo platumu. Atsilieka jis ir nuo pranciškono Bonaventuros, draugiškai lenktyniuojančio su Tomu. Tačiau svarbesnio nieko jis neišleido iš savo akiračio ir dėl to po anų mokslo herojų gerai užsirekomenduoja.

Sunku tikėti, kad tas antrasis viešėjimas scholastikos metropoly būtų jam ką nors visai naują davęs. Tokiame amžiuje žmonės, ypač tokios aukštos kulturos, kaip kad Eckehartas galėjo pasigirti, labiau yra linkę duoti, o jei ką nors ir prima, tai greičiausia naująjį turtą panaudoja kaipo medžiagą senosioms mintims remti ir puošti. Eckeharto skleidžiamosios mistinės mintys nuo pat pirmojo jų pasirodymo Erfurto auditorijose iki paskutinių garsų, praskambančių Kelno domininkonų bažnyčioje — vienos ir tos pačios. Nuostabiu vienodumu visur ir visuomet jis skambina tą patį kvartą: pirma — atsiskyrimas nuo pasaulio, antra — įaugimas į Dievą, trečia — sielos kilnumas, ir ketvirta — dieviškos prigimties tyrumas.

Savo instrumente daugiau tonų jis neturi, ir, pagaliau, jie nereikalingi, nes jis vistiek nebūtų galėjęs jais pasinaudoti. Ir jo kvartas teturi vieną kombinaciją — Dievo ir sielos santykį, suskamba tik viena tonų rūšimi — Dur, plačiu, pergalę trimituojančiu C-Dur.

Antrą sykį atvykęs Paryžiun Eckehartas buvo išaugusi tvirta asmenybė, iš kurios tryška krikščioniškoji dvasia. Ir jo šviesa, kuria jis šviečia ir šildo, nėra iš kokios kitos religijos planetos paskolinta, ir tai, kad jis kartais yra apšviečiamas ir kitų, tik didina šviečiančiąją ir šildančiąją jo galią. Jo raštuose lengvai galima nurodyti, iš kur kokia mintis pasiskolinta, bet tai, ką mes juose labiausiai vertiname, ir tai, kuo jis darosi ypačiai didelis, išsiskirią̨s iš visų vienlaikių, yra ta dvasinė jėga, kuri jį stumia prie pareiškimo vis gilesnių, vis reikšmingesnių ir gal net keistesnių minčių, į kurias jis įpina iš kitų pasiskolytąjį turtą. Iš kitų paimtą paskolą jis stengiasi asimiliuoti, ir dėl to jo pamokslai nėra paprastas atkartojimas ar atnaujinimas puikiomis stilistinėmis priemonėmis, tai nėra svetimo paveikslo įdėjimas į savus rėmelius, bet tai originalus pasireiškimas, trykštąs iš gilios religinės asmenybės gelmių. Su juo atsitinka taip, kaip ir dažnai su kulturos karžygiais: lengvai galima susekti, iš kur paimtos smulkmenos, kuriomis puošia savo mokslą, pilnai

esantį dvasinę jų nuosavybę. Iš svetur paskolinta medžiaga tepaįvairina dvasinio jų savarankiškumo kūrinių periferiją. Eckeharto širdis pripildyta dieviškumo, greta kurio niekam jokios vietos nebelieka. Apsireikšdamas tas dieviškumo pradas ant Eckeharto liežuvio sutinka iš kitur atėjusius išsireiškimus, kuriais ilgai nesvyruodamas ir pasinaudoja. Jis labai vertina tąją, iš įvairių laikotarpių, religijų ir kraštų gautąją medžiagą. Bet jinai yra jam ne kad ją dievintų, o tik tam, kad jąja paremtų savo mokslą. Tai tik iš svetimųjų pasiskolyti ginklai, kuriais be atvangos kovoja už pagrindinę savo mintį — žmogaus vieningumą su Dievu. Visi minėtieji autoriai tėra kareiviai, ir jis — jų generolas, panaudojąs juos taip, kaip reikalauja strateginiai jo planai [26].

Ir tokiu būdu dabar jis vėl turėjo progos semti, nes Paryžius buvo negirdėtai turtingas dvasios arsenalas. Bet ilgai čia viešėti jam neteko, nes „1314 magister Eckehardus professor sacre theologie“ [27] buvo jau Strassburge. Kada ir kodėl jis ten perkeltas, šiandien niekas tiksliai nežino [28].

6. Prioras ir pamokslininkas Strassburge.

Kokią vietą Eckehartas Strassburge tuiėjo? Pirmiausia, būdamas prioras, valdė vienuolyną, dėstydavo vienuoliams ir, be to, gavo ir vienuolėms domininkonėms konferencijas laikyti. Bus jis sakęs ir viešai pamokslų, kurių atėjo paklausyti labai marga — ypačiai moteriška — publika.

Visame Rheino slėnyje [29] buvo juntamas didelis moteru perteklius, nes vyrų skaičių labai buvo sumažinę Kryžiaus karai, dvikovos ir visoki neramumai, taip kad ne visos moterys galėjo ištekėti. Neištekėjusios tarnavo turtingesniems, dirbo ūkiuose, užsiėmė net ir amatais arba uždarbiaudavo kaip grojikės, dainininkės, burtininkės. Daugybė jų nuejo į vienuolynus, kurių skaičius dėl tokio antplūdžio ūmai augo. Vien tarp 1100 ir 1250 m. atsirado 350 naujų visokių ordenų namų, taip kad Vokiečių žemėje Eckeharto laikais vienoms moterims buvo skirta jų apie 500.

Vienos socialinės apystovos nebūtų galėjusios pripildyti tiek vienuolynų, jei ne tas ypatingas religinis užsidegimas, kuris pasireiškė XIII-ame šimtmety. Tokiais iškrikimo laikais iš naujo buvo pradėtas gerbti mergystės idealas, virginitas, kurį geriausia galima buvo pasiekti gyvenant vienuolišką gyvenimą. Dėlto daugybė moterų, religinio entuziazmo pagautų, stojo į visokius, ypačiai į šv. Domininko ordeną. Domininkonai išsyk nebuvo linkę per arti susirišti su šiąja savo ordeno šaka, tačiau, popiežiui Klemensui IV 1267 m. jiems iš naujo pavedus visą tų seserų „cura monialium“, maždaug nuo 1290 m. domininkonų ordeno profesoriai buvo priversti itin rūpintis dvasinių savo seserų auklėjimu. Iš grynojo mokslo požvilgio žiūrint, tuo ordenas nieko nelaimėjo, bet platesne šio žodžio prasme dvasiniam gyvenimui tas nutarimas turėjo nepaprastos reikšmės: scholastinio mokslo elementai susitiko su mistiniais pradmenimis, plačiai pasireiškusiais moterų vienuolynuose. Moterys ištraukė scholastikus iš jų užsidarymo ir jų talentus panaudojo mistikai.

Strassburgas [30] itin buvo pilnas to mistinio judėjimo. Jis net buvo centras religinės kūrybos, kurios iniciatyva priklausė moterims. Jos pripildė dešimtį vienuolynų; septyni buvo įkurti vienoms domininkonėms; kiekviename skaitydami po 50 narių (tokia buvo domininkonų norma), gauname apie 500 vienuolių, prie kurių prisidėjo dar tiek pat beginių, taip jog vien XIII-me

ir XIV-me šimtm. joms sutilpti buvo reikalinga apie 40 namų. Netruko ir darančių „passus extra viam". Paminėtini ortlybininkai, kuriuos įkūrė Ortlieb von Strassburg, ir kurie Inocento III buvo nusmerkti. Strassburgo metraščiai pasakoja apie kažkokių sektantų sudeginimą 1215 m. Gal tai ir buvo ortlybininkai? Be jų, Strassburge pasireiškė ir vadinama „laisvos dvasios" sekta. O gal tai buvo jų nariai, kuriuos Strassburgo vyskupas Johann von Dürbheim nuteisė sudeginti ant laužo 1317 m.?

Keliais metais vėliau Eckehartą randame Kelne. Vėl nežinia, dėl kokių priežasčių ar išrokavimų jis taip keitė veikimo vietas. Kai kurie istorikai jo vardą norėtų suristi su beginių ir begardų byla, kuri 1317 m. rugpiūčio m. 13 d. baigėsi tuo, kad vietos vyskupas Johann von Dürbheim juos nusmerkė[31]. Sakoma, kad dalimi jis buvo tas begines suklaidinęs ir dėl to esą buvęs keliamas į Frankfurtą, kur paėmęs vienuolyno viršininko vietą ir iš kur vėl atsidūręs naujoj rezidencijoj, Kelne.

Savo pasmerkimo rašte vyskupas pažymi, kad tie eretikai ir vienuolių tarpe turi draugų. Bet ar tuo pasakymu turėta galvoj Eckehartas? Laisvai, aukštaičių vokiečių kalba savo mokslą jis dėstė vienuolėms domininkonėms pagal popiežiaus parėdymą. Be to, neatsisakė padėti ir šiaip religiniais klausimais susidomėjusiems, kurių devynios galybės buvo ypač Strassburge, kuris greta Baselio tais laikais buvo mistikos centras aukštutinėje Pareinėj. Jo paklausyti ėjo ir Bažnyčios mokslo neprisilaikantieji, ir užsiimą sau laisva religine kūryba, kuri, be abejojimų, galėjo pasinaudoti atskiromis Eckeharto pamokslų dalimis. Bet nėra įrodyta, kad jis būtų jų mokslą skelbęs. Atvirkščiai, įrodyta, kad skelbdamas Dievo žodį, jis nuolat kovojo ne vien su Kristaus mokslo supasaulinimu, bet ir su taip plačiai pasireiškiančiomis pseudomistinėmis srovėmis. Visai ryškų jo posakį cituoja Jundt: „Netikra dvasia veda vadinamuosius eretikus, t. y. tuos, kurie nuodėmių nelaiko nuodėmėmis, kurie nesilavina visose dorybėse, nenori pripažinti Kristaus kilnumo ir kalba apie tokį savo su Dievu artimumą, kurio visai neturi"[32]. Kvietizmo jis negiria. Štai kaip išsireiškia pamoksle: „Intravit Jesus in quoddam castellum...", kurio autentiškumas yra gerai paliudytas:

„Nû wellent etelîche liute dar zuo komen, daz sie werke lidig sîn. Ich spriche: es enmac niht sîn. Nâch der zît dô die junger enpfiengen den heiligen geist, dô vingen sie êrste an tugende ze würken. Dâ von dô Maria saz bî den fuezen unsers herren. do lernete si... unde lernete leben. Aber dar nâch dô Kristus ze himel fuor unde si den heiligen geist enpfienc, do vienc si aller êrst an ze dienende unde fuor über mer unde brediete unde lêrte unde war ein dienerin der junger. Sô die heiligen ze heiligen werdent, denne aller êrst vâhent sie an tugende ze würken, wan denne samenent sie hort êwiger sêlden..."[33].

„....Kai kurie žmonės norėtų prieiti prie to, kad galėtų apseiti be darbų. Aš sakau: taip negali būti. Apaštalai, sulaukę Šventosios Dvasios, kaip tik pradėjo gera daryti. Marija, sėdėdama prie mūsų Mokytojo kojų, mokėsi.... ir išmoko gyvent, tačiau po Kristaus dangun įžengimo ir sulaukusi Šventosios Dvasios, ji pradėjo dirbti, iškeliavo per jūres ir ėmė Dievo žodį skelbti, mokyti kitus, pasidarė apaštalų pagelbininkė. Žmonės kaip tik tada ima veikti, kai pasidaro šventais, nes tik tokiu būdu jie susikrauna sau amžinuosius turtus..."

Ir dar kita vieta, kuri randasi pamoksle „Convescens praecepit eis..." skamba šitaip:

„Nû sprechent etlîche menschen: hân ich got unde gottes minne, sô mac ich wol

„Yra žmonių tvirtinančių, kad aš, Dievo malonę turėdamas, galiu viską, ką noriu,

tuon allez, daz ich wil. Diz wort verstânt sie unrechte... Die wîle dû kein dinc vermaht, daz wider got ist unde wider sîn gebot, sô enhâstû gotes minne niht.. dû maht die welt wol betriegen, als habest dû sî. Der mensche, der dâ stêt in gottes willen und in gottes minne, dem ist lustlich alliu dinc ze tuonne, diu gotte liep sint, und alliu dinc ze lâzenne, diu wider got sint..."[34]

daryti. Ir klaidingai jie taip mano. Tol, kol tu gali padaryt ką nors, kas būtų prieš Dievą ir Jo įsakymus, tu Dievo meilės neturi. Taip; pasaulį apgauti tu gali, nuduodamas turįs Dievo meilės. Žmogus, turįs Dievo meilės ir Dievui paklusdamas, su džiaugsmu daro viską, kas Jam yra malonu, ir vengia visko, kas yra prieš Jį..."

Šitais žodžiais Eckehartas, be abejojimo, polemizuoja su amalrikanų sekta, kurią buvo įkūręs Amalrich iš Benos (Amaury de Bennes) Chartres'io vyskupystės, miręs 1206 ar 1207 m. Paryžiuje. Įkūrėjas, šimtą metų prieš Eckehartą būdamas teologijos dėstytojas Paryžiuje, išpažino panteizmą, skelbiantį, kad Dievas yra visų dalykų esmė (essentia ir esse). Tam savo mokslui medžiagą jis ėmė iš Eriugenos, Pseudo-Dionizo ir jo versmės — Proklo ir Plotino. Šis mokslas, žinoma, ne tik ką Bažnyčios pritarimo nerado, bet pakartotinai buvo Jos net nusmerktas (pav., Paryžiaus Sinodo 1210 m.). Dalį savo mokslo jis suformulavo į tris tezes, randamas ir pas jo pasekėjus, kurios taip skamba:

1. Dievas yra viskas.

2. Kiekvienas krikščionis turi tikėti, kad jis yra Kristaus dalis (credere se esse membrum Christi). Tas amžinai jo laimei yra taip reikalinga, kaip ir tikėjimas į Išganytojo gimimą bei mirtį.

3. Dievo meilės apgaubtieji nuodėmių nepildo (quod in charitate constitutis nullum peccatum imputetur)[35].

Kaip matyti, Eckeharto žodžiai nukreipti prieš trečiąją tezę.

Šiaip jis niekad nepolemizuoja, o pasitenkina pozitiviu savo mokslo išdėstymu. Tos savo taktikos jis taip ištvermingai laikosi, kad tokios išimtys tiesiog nuostabios. Tas išimtis Eckehartas daro norėdamas ginti Bažnyčią nuo eretikų. Panašūs, kaip jo, atsiliepimai niekur nebuvo taip reikalingi, kaip Strassburge, kurio atmosfera buvo persunkta mistikos ir visokeriopo pseudomisticizmo. Čia, kaip mes žinome, jis pasakė daugybę pamokslų. Ar gali būti įtikima, kad Eckehartas mistikas Strassburge būtų skelbęs ką kitą, kaip Eckehartas scholastikas Paryžiuje? Taip, gal būt, ir galėtų manyti tas, kuris nežino, kad viduriniais amžiais scholastika ir mistika ne tik kad viena kitai neprieštaravo, bet dar papildė, ir kad kuo ne visi didieji scholastikai, kaip Albertas, Tomas, Bonaventura, Duns Scotus ir k. buvo ir mistikai, kad visi vokiečių mistikos klasikai, kaip Seusė, Tauleris nemažiau už savo mokytoją Eckehartą tvirtai stovėjo ant scholastinės filosofijos pagrindo. Juk mistika nėra kokia atskira filosofija, pasaulėžiūra ar religija. Iš tokios ji gali tiktai išaugti, jos elementais pasinaudoti. Todėl joje ir nėra to, ko nebūtų ir katechizme. Iš viso paėmus, mistika yra tuo aiškesnė, kuo aiškesni yra tie teologiniai bei filosofiniai elementai, kuriais jinai naudojasi, ir priešingai, ji yra juo neaiškesnė, labiau obskuriška, paslaptinga, pilna mįslių, juo labiau toji teologija bei filosofija, kuri teikia jai savo medžiagos, yra neaiški, juo daugiau savo sistemoj turi trūkumų. Tai žinant galima tvirtinti, kad mistinės Eckeharto mintys turėjo būti aiškios[36].

Eckeharto laikais pasirodę eretikai, ar amalrikanai, ar ortlybininkai, ar „laisvosios dvasios" broliai ir seserys („Schwestrones"), ar dar kiti, pasi-

žymėjo tokiais keistais nuo Katalikų Bažnyčios mokslo nukrypimais, kad joks rimtas mokslininkas negalėjo prie jų prisidėti.

Visa, kas aukščiau pasakyta, remia ir tas faktas, kad Eckehartą kaltinančių ar smerkiančių dokumentų nėra. Gal kada jie ir buvo, bet dabar yra pražuvę. Bet įtikimiausia jų nebuvo, nes Kelno byloj, kurios eigą aprašysim kiek vėliau, Eckehartas, gindamasis nuo savo priešų, pareiškia 1327 m. sausio 24 d. kvotą vedančiai komisijai: „... nunquam a tempore sue fundationis nec in aliquo magistro sacre scripture vel in aliquo simplici fratre in provincia Theutonie fuit de heresi infamatus..." [37] ir dėl savęs asmeniškai: „cum semper fuerim bone fame iudicio bonorum hominum et communium" [38]. Tie tikrinimai turėjo būti tikri, nes, argi jo formato žmogus būtų drįsęs griebtis melo ir tai tokioj byloj, kur kiekvienas mažmožis buvo išnaudojamas jo nenaudai? O be to, reikia galvoj turėti ir tai, kad Strassburgo eretikų smerkėjas vyskupas Johann von Dürbheim buvo dar gyvas ir kiekvienu atveju būtų galėjęs liudyti prieš Eckehartą.

Anot Preger'io [39], į Frankfurtą perkeltas Eckehartas turėjęs prioro vietą. Bet ordenuose nebuvo ir nėra tokios praktikos, kad vienuoliai, nors ir kitoj vietoj, už nusidėjimus būtų pakeliami kitų viršininkais. O tačiau tuo metu Frankfurte to vienuolyno prioru buvo „Eckehartas", kas aiškėja iš šio dokumento, ordeno generolo Herveaus laiško Wormso ir Mainzo vienuolynų vyresniesiems: „Habui etiam delationes graves de fratre Ekardo nostro priore apud Franckefort, et de fratre Theodorico de Sancte Martino de malis familiaritatibus suspectis, et idcirco de ipsis duobus signanter inquiratis, sollicite, et secundum quod inveneritis eos culpabiles, puniatis et corregatis, sicut iudicaveritis expedire ordinis honestati".

Pirmiausia, ar tas apkaltintasis „Ekardas" yra mūsų magistras? Tais laikais gyveno daugiau tuo vardu domininkonų; taip, pav., žinome apie vieną vad. „der junge Eckehart", mirusį 1337 m., apie kitą lektorių „Eckhart Rube". Tiek yra žinomų Eckehartų, o kiek tokių yra dar nežinomų? Taigi, nebūtinai Frankfurto prioras turi būti čia tas aprašomasis magistras.

Toliau: ką čia reiškia „mala familiaritas", kuria jis yra taip pat kaltinamas? Pregeris aiškina [40], kad tuo terminu suprantamas santykių palaikymas su eretikėmis, o Denifle, tas puikus savo ordeno istorijos žinovas, pirštu prikišamai įrodo [41], kad, einant anų laikų papročiu, taip buvo vadinami skandalingi, nemorališki santykiai su moterimis. Ar tai gali liesti mūsiškį Eckehartą, kuris Herveaus laiško rašymo metu, t. y., tarp 1318 ir 1323 m. turėjo jau apie 60 metų?!

Galop prileiskim, kad tai buvo jis ir kad dėl tos „mala familiaritas" provinciolas jį iškėlė. Bet ar tokiais atvejais atstatydintam priorui duodamas paaukštinimas ir tai dar ne bet koks, bet paskyrimas žymiausios Vokiečių žemės mokslo įstaigos pirmuoju profesorium, kurio uždavinys — auklėti pats rinktinis to krašto jaunimas?

Meisteris Eckehartas vyko į Kelną, tik vėl nežinia kokiose apystovose, nors aišku, kad ne visi keliai iš Strassburgo eina per Frankfurtą. Besigindamas nuo Kelno inkvizitorių 1327 m. pradžioje Eckehartas pasakė [42], kad lig šiol jis niekad nebuvo baustas, kad „omnem deformitatem in moribus sum detestatus" ir kad nuo ordeno įkurimo dar joks magistras ar šiaip tėvas domininkonas Vokiečių provincijoj nebuvo įtartas erezija [43].

Lig šiol dar neatsirado dokumentas, kuris būtų įrodęs, kad taip sakydamas Eckehartas būtų sakęs netiesą. Lanson, Preger, Jundt ir kiti jau nužengė į kapus, palikę mums šiokius tokius priekaištus, jokiais dokumentais neparemtus.

Ir dėl to, rodos, turim pagrindo pasakyti, kad į anksčiau Alberto Didžiojo turėtą katedrą Kelne mūsų Eckehartas įlipo — tiesioginai imant — nekaltas.

7. „Studium generale“ vedėjas Kelne.

Kur Maino upė įteka į Rheiną, baigiasi ir Strassburgo kulturinio poveikio sfera; ten aukštutinio Rheino karalienė atiduoda skipetrą kitam valdovui — Kelnui, viešpataujančiam prie žemutinio Rheino. Kelnas yra „cantus firmus“, toną duodanti visam Rheino slėniui, o Strassburgas — jo kontrapunktas Alemanijoj.

Frankų kraštas yra paskutinė pietų dvasios pozicija; toliau jau yra šešėliais apgaubta, niūri ir beformė šiaurė. Šone randasi Flandrija. Tai gabi tarpininkė, Provanso ir Prancūzijos turtus tiekianti genialiam savo kaimynui. Ji siuntė minezengerius, ji siunčia ir mistikus. Netrukus po to, kai apie 1170/80 m. Lambert le Bègue[44] Flandrijoj įkūrė pirmuosius beginių namus, panašus judėjimas iškilo ir Rheino kraštuos, užkariavo ir Kelną. Ir ištikimas jų palydovas — iškrypimai juos ten lydi, iš pat pradžios, sudarydami tvankią atmosferą, kurios galutinai sugryninti, nepaisant daugybės kartais gan kruvinų bandymų, iki XIV-to š. pradžios nepasisekė. Atvirkščiai, jų eiles dar labiau sustiprina iš aukštutinio Rheino srities išvyti įvairių pažiūrų sektantai, su kuriais ir „laisvosios dvasios brolių“ atstovai skleidžia čia savo pseudomistinius raštus, svilinančius Kelno arkivyskupo Heinrich von Virneburg akis. Būdamas didelis jų priešininkas, jis iš pirmutinių savo valdymo dienų XIV-tam š. dar tik užstojus nusmerkė juos; 1322 m. buvo sudegintas vienas sektantų vadas ir 1325 m. ant laužo ir Rheino bangose žuvo visa eilė begardų.

Flandrijos tarpininkavimo dėka čia pasidarė žinoma ir scholastika, ilgainiui atradus čia tikrą prieglaudą ir tapus viena iš stipriausių tvirtovių Vokiečių žemėje. Ją čia atgabeno ir iki tobulumo išugdė domininkonai. Tačiau nevien domininkonai atstovavo scholastikai; to darbo teko ir pranciškonams, kurių genialusis Duns Scotus čia dėstė pasakišku pasisekimu ir mirė 1308 m., dar tik 34 metus eidamas, palikdamas daugybę pasekėjų, kovojančių su visur ir ypač Kelne taip giliai šaknis įleidusiu tomizmu, neduodančiu ramybės konfratrams iš kito ordeno.

Ir daugiau dar kitų neramumų užteko mieste ir jo valdovo dvare, nes amžinieji, tarp gerai savo vertę žinančių piliečių ir jų valdovų arkivyskupų, kivirčai nuolat visus jaudino. Prie šių vietos kovų prisidėjo dar ir po Vokiečių imperatoriaus Heinricho VII mirties (1313) plačiausio pobūdžio intrigos bei kruvinos kovos tarp naujų valdovų, Friedricho III (Gražiojo), išrinkto vienų kurfiurstų, ir Liudviko Bavariečio, išrinkto kitų. Tos kovos truko iki vieno ir kito mirties (Friedrichas 1330, Liudvikas 1347 m.), kol imperijos reikalus paėmė Karolius IV, 1347 m.

Šiame susirėmime Kelno kurfiurstas, kuriuo buvo arkivyskupas, palaikė Friedricho pusę, ir 1314 m. Bonnoje jį karūnavo. O Liudvikas 1324 m. popiežiaus Jono XXII buvo ekskomunikuotas. Visoj imperijoj padėtis buvo paini, bet painiausia, tur būt, pačiame Kelne, kurio gyventojai simpatizavo Liudvikui, o ne jų valdovo mėgiamam Friedrichui [45].

Neramu buvo Strassburge, bet Kelne to ramumo dar labiau trūko. Sienas to vienuolyno, į kurį atvyko Eckehartas apie 1320 m., laižė politinės, asmeninės ir dar visokeriopos neapykantos sukeltos bangos.

Pirmiausia, eidamas vyriausiojo profesoriaus pareigas, Eckehartas gabiausiems vokiečių provincijos studentams dėstė Bažnyčios teologiją ir tomistinę filosofiją. Jos rėmuose vietos buvo ir mistikai, nes bažnytinis credere galima paversti scire ir intelligere, kaip tai padarė scholastikai, galima paversti jis taip pat vivere et videre, kaip vėl padarė tie patys scholastikai.

Didelio įspūdžio padarė jo mokslas, bet dar didesnio — jo asmenybė, ir tas ἦθος, kuriuo jis dėstė mylimiems ir jauniems savo ordeno nariams. Harmoniška buvo ta asmenybė, mokanti išlaikyti pusiausvirą, kupina nuoširdumo, kuriuo dvelkė jos elgesys ir pažiūros. Didingas epiškas ramumas, kuriuo plėtojosi jo gyvenimas, sužavėjo besiruošiančius savo laivą vairuoti į audringą gyvenimo jūrą. Beribe meile savo mokytoją siautė jo mokiniai ir vėliau, po visus kraštus išsisklaidę paliko jam ištikimi ir uoliai skelbė jo mokslą. Visai užtenka čia tik mažyčio pavyzdžio, prisiminimo gabių jo mokinių Seusės ir Taulerio. Seusė Kelnan buvo atvykęs apie 1324 m., kur toliau gyveno jau nuo senai pradėtąjį savo asketišką gyvenimą. Eckehartas padarė jam lemiamo poveikio. Iki gyvenimo pabaigos gerai jis atminė tą mokytoją, kurio mokslą savo raštuose jis vadina „prakilniuoju gėrimu", „saldžiuoju mokslu", o patį mokytoją mini kaipo „palaimintą ir šventą". Ir mums jis pasakoja, kad netrukus po Eckeharto mirties jis pasirodęs jam „in überschwenglicher Herrlichkeit", „in Gott vergottet" — Dievuje sudievintas. Prie savo mokytojo jis buvo taip prisirišęs, kad, šiajam pakliuvus teisman, jis, norėdamas apginti jį atskiru raštu „Büchlein der Wahrheit", parašytu apie 1327 m., pats pakliūva į savo profesoriaus bylą ir tais pat 1327 m. pats atsiduria ordeno teisme Antwerpene; apie viso to padarinius neliko jokių žinių. Eckeharto poveikis jaučiamas visuose Seusės raštuose. Pakanka čia prisiminti jo gyvenimo aprašymo 52 skyrių, arba kad ir „Büchlein der Wahrheit" pirmąjį arba šeštąjį straipsnį ir tt. Kitas jaunas dominikonas, Seusės pažįstamas, Tauleris, Eckehartą vadina „ehrwürdigen Meister" [46]. Ir savo pamoksluose jis taip išsemiamai naudojasi Eckeharto dvasios turtu, kad kartais sunku pasakyti, kieno tas darbas — mokytojo ar mokinio. Tikrai nenustatyta, ar ir Tauleris dar turėjo laimės sėdėti prie mylimojo Meisterio kojų Kelne, bet labai galimas daiktas, kad iš arti pergyveno tragiškąjį jo likimą ir, be to, turime šiokio tokio pagrindo manyti, jog Tauleris klausė jo bebūdamas dar Strassburge, iš kurio jis yra kilęs.

Bet Eckeharto veikimas tokiu akademiniu dėstymu dar nepasibaigė. Jis sakė pamokslus seserims domininkonėms ir platesnei publikai, jos tarpe nepaskutinėje vietoje begardėms, kurių kronikininkai apie 1250 m. priskaito daugiau kaip tūkstantį.

Šitoks platus mistinių pažiūrų dėstymas jautrioj ir visokių įvykių suerzintoj atmosferoj nebuvo be tam tikrų pavojų, ypač jei dar turėsim galvoj Eckeharto dėstymo ypatumus [47].

Jis labai mėgdavo verstis paradoksais, savotiškais palyginimais ir rizikingais perdėjimais, kuriais nustebindavo savo klausytojus. Štai keletas pavyzdžių. Viename savo pamoksle jis išsitarė: „Tiesa yra tokia kilni, kad jei Dievas nuo jos nusigręžtų, tai aš Jį palikčiau ir sekčiau paskui tiesą“[48] arba vėl „„.. diu gnâde reizet die begirde unde ziuhet die sêle ûz ir selber, daz si mit der gnâde und in der gnâde in gnâde zêt über die die gnâde in got...“[49] arba dar: „Dû solt alzemâle entsinken dîner dînesheit unde solt zerfliezen in sîne sînesheit unde sol dîn dîn in sînem mîn ein mîn werden alse genzlich, daz dû mit sime verstandest êwiclîche sîne ungewordene istikeit unde sîne ungenanten nihtheit...“[50].

Nemažiau ryškus yra šis pavyzdys: „Ich brediget ainost an der drivaltichait tag, do sprach ich, das underschaid kunt von der ainichait; das underschaid in der drivaltichait, die ainichait ist das underschaid, und die underschaid ist die ainichait; ye das underschaid me ist, ie die ainichaid me ist, wan das ist underschaid an underschaid“[51].

Kol šios keistenybės pasiliko tik pamokslų sakymo formų srityje, nieko bloga negalėjo atsitikti; bet yra kitaip, kai Eckehartas ima žaisti tokiomis mintimis, kaip, antai: „Dievas nėra nei geras, nei geresnis, nei tobuliausias. Vadinimas Jo geru yra tokia pat nesąmonė, kaip balto vadinimas juodu“. („Eckehartas paklaustas) kodėl Dievas neanksčiau leido pasaulį, atsakė, kad Jis negalėjo jo anksčiau leisti, nes neegzistuojąs dalykas negali veikti; taigi, savo atsiradimo momentu Dievas leido ir pasaulį“. „Tokiu būdu galima tvirtinti, kad pasaulis buvo nuo amžių“. Ir tokių pavyzdžių skaičius yra labai didelis. Jų keletas labai ryškių randasi pasmerkimo byloje, kur, pav., skaitome:

Quintus articulus[52].

Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius deum laudat.

Dievas garbinamas yra ir ką nors šmeižiant, ir juo daugiau kas šmeižia ir tuo vis daugiau nusideda, juo labiau jis Dievą garbina.

Tertiusdecimus articulus.

Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur, et creavit una cum deo celum et terram, et est generator verbi eterni, et deus sine tali homine nesciret quicquam facere.

Teisingasis ir su Dievu susijungęs žmogus pilnai turi visa tai, kuo pasižymi dieviškoji prigimtis. Dėlto veikdamas toks žmogus daro visa, ką ir Dievas; kartu su Dievu jis sukūrė dangų ir žemę, jis yra amžinojo žodžio kurėjas, ir be tokio žmogaus Dievas nežinotų, ką daryti.

Quintusdecimus articulus.

Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

Jei žmogus butų padaręs ir tūkstantį nuodėmių, bet jei jis būtų tikrai nusiteikęs, jis neturėtų geisti jų neišspildymo.

Vicesimussecundus articulus.

Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.

Tėvas sukuria mane, kaipo vienatinį ir tą patį savo Sūnų. Visa, ką Dievas veikia, yra viena, todėl mane Jis sukūrė be jokių skirtumų, kaipo savo Sūnų.

Vicesimusquartus articulus.

Omnis distinctio est a deo aliena, neque in natura neque in personis; probatur: quia

Dievuje, nei Jo esmėje, nei asmenyse jokios distinkcijos nėra. Įrodymas: esmė pati yra

natura ipsa est una et hoc unum, et quelibet persona est una et id ipsum unum, quod natura.	Viena ir kaip tik toji Viena; ir kiekvienas asmuo yra Viena, toji Viena, kuri sudaro anąją esmę.

Kiti klausytojai tai imdavo kaip gryną pinigą, dėl ko neretas, ne Bažnyčios plotmėje stovįs, misticistas, manė turįs teisės remtis Eckeharto mokslu. Gal taip daryti turėjo šiek tiek pagrindo? Gal šiuose ir panašiuose išsireiškimuose ne visos keistenybės eina retorinių priemonių sąskaiton? Tur būt ne. Prasidėjo įtarinėjimai. Girdėti, kad Eckehartą įspėjo net aukštoj vietoj stovįs kunigas, kuris be abejojimo jam pranešė „daz maniger grop mensche sol spreche sol sprechen, daz vil wort, diu ich an disem buoche unt buch anderswa han beschriben, niht war sien...“ [53] — kad daug kas nesutinka su jo mintimis nei šitoj knygoj, „Buch der Götlichen troestunge“, nei šiaip kur kitur pareikštomis. Meisteris, padėkojęs už įspėjimą, ir toliau varęs ligšioliniu savo būdu darbą, nes jis jautęs, kad tai geras ir būtinas darbas, kaip matyti iš ką tik paminėtos knygos užbaigos, kur jis rašo:

„Apie aukštus ir kilnius dalykus pridera tik kilniai ir su pakelta nuotaika šnekėti. Girdėjau kalbant, kad tokie mokslai nemokytiesiems nei žodžiu, nei raštu neskelbtini. Štai ką dėlto aš atsakau: jei tamsuolių niekas nemokys, tai nebus nei šviesuolių... juk žmonės dėlto ir mokomi, kad iš nemokytų jie pasidarytų mokyti... Mūsų Viešpats sako, 'sveikieji nereikalingi vaistų'. Gydytojas yra tam, kad jis ligonius gydytų. O jei yra žmonių, negerai suprantančių išgirstąjį mokslą, tai kuo kaltas tas, kuris tikrąjį žodį teisingai ir skelbia? Šv. Jonas Evangeliją skelbė ne tik tikintiesiems, bet ir netikintiesiems, ir tai darė jis dėl to, kad pastarieji įtikėtų. Savo Evangelijoj jis kalba apie tokius aukštus dalykus, kuriais lig tol dar niekas nėra apie Dievą išsitaręs. Ir jo, ir net mūsų Viešpaties žodžiai buvo negerai suprasti ir iškreipti...“ [54].

Nors ir geros buvo jo intencijos, tačiau jo neapsaugojo nuo dar rimtesnių priekaištų, nes vis labiau aiškėjo, kad čia kalta ne vien pamokslų forma, o ir jų turinys.

Generalinė 1325 metų ordeno kapitula Venecijoj išreiškė, kad „in ipsa (Vokiečių) provincia per fratres quosdam in predicatione vulgari quedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponuntur, que possint auditores facile deducere in errorem...“ ir priorą Gervasių iš Angers'o paprašė dalyką ištirti [55]. Tačiau nieko nežinome, kaip Gervasius ėjo savo naujas pareigas ir kokį jis padarė savo vyresniesiems pranešimą.

Tais pačiais 1325 m. rugpiūčio m. 1 d. popiežius Jonas XXII Strassburgo vienuolyno priorą Mikalojus iš Strassburgo ir Benediktą iš Como paskyrė domininkonų ordeno vikarais ir Vokiečių provincijos vizitatoriais, įsakydamas ištirti kažkokius disciplininius kivirčus, įvykusius minėtoje provincijoje, ir taip pat kartu aplankyti ir moterų vienuolynus. Nieko negirdėti apie tai, Mikalojus būtų gavęs paliepimą patikrinti bendrai, ar ordeno pamokslininkų, ar specialiai Eckeharto skelbiamas idejas [56].

Darbas Kelne jam buvo ypač nemalonus, nes reikėjo patikrinti ortodoksiškumą idejų, skelbiamų Eckeharto, gyvenančio visokių aukštų žmonių nemalonėje.

Nuo to laiko prasideda arši kova, rungtynių arenoje sukelianti vis daugiau triukšmo ir dulkių, už kurių tirštų debesų Eckeharto figūra daros vis labiau neįžiūrima, kol pagaliau apie 1327 m. visai išnyksta [57].

II. Meisterio Eckeharto byla.

Jos pobūdis ir išviršinės eigos aprašymas.

1. Preliminarijos.

Eckehartui labai patiko dėstymas akademiniam savo ordeno jaunimui. Tą darbą dirbo jis tyliai užsidaręs savo vienuolyne. Nėra jokių raštų, laiškų nei dokumentų, pranešančių apie jo veikimą. Pats kalbingiausias dokumentas tai meilė, su kuria jo mokiniai kalba apie „aukštąjį, šventąjį, dieviškąjį“ savo mokytoją. Be tiesioginių darbų, kaip ir anksčiau, Eckehartas sakė viešuosius savo pamokslus, kurie ir pasidarė visokių priekaištų versmė. Be jokios atodairos, ar supras klausytojai jo mintis, kalbėjo jis nesivaržydamas, kartais labai aukštu stilium, apie subtiliškiausius religijos dalykus. Geri draugai įspėjo jį, kad anksčiau ar vėliau tas bekraštis jo idealizmas šiame skaudžių realybių pasauly bus jam pražūtingas. Ir jie tiesą sakė, nes buvo daug žmonių, kurie, negerai supratę didžiojo mokytojo išmintį, leido sau daryti kartais net ir savotiškiausias išvadas. 1325 m. generalinėj domininkonų ordeno kapituloj Venecijoj jau buvo įskųsti kai kurie Vokiečių pamokslininkai, kurie savo pamokslus sakydami liaudies kalba, t. y. vokiškai, mažiau išlavintus savo klausytojus galėjo nuvest į paklydimus [1]. Ne visai aišku, ar tie skundai liečia neatsargius ordeno narių atsiliepimus apie kovą tarp popiežiaus ir imperatoriaus ar apie Eckeharto ir kitų mistikų pamokslus. Tiems dalykams ištirt skiriamas Angers'o prioras Gervasius [2]. Bet jokie jo tyrinėjimo daviniai nežinomi: reikia manyti, kad savo laiku galvoj turėta mistikai, nes dar tais pat metais popiežius siuntė į Vokiečių provinciją žymų domininkoną, anksčiau Kelne buvusį mokytoją, Mikalojų iš Strassburgo ir Benediktą iš Como, teologijos magistrą, kaipo generalvikarus ir Vokiečių provincijos vizitatorius. Popiežius Jonas XXII savo skyrimo laiške prašo, kad vienas jų dviejų vyktų į tą vietą, kur išaiškintų dalykus ir drauge vizituotų ir moterų vienuolynus. Iš įgaliavimų nematyti, kad juodu būtų buve siunčiami patikrinti įtartinus kai kurių Vokiečių provincijos domininkonų dėstytojų pamokslus arba Eckehartą net skyrium tuo reikalu kvostų [3].

Įtikimiausia, jie buvo siunčiami nagrinėti visų ordeno dalykų, nes jie buvo šiek tiek pakrikę, dalimi, be abejojimo, dėl politinių intrigų, kovų, siautusių tarp dviejų imperijos valdovų, Friedricho IV (Gražiojo) ir Liudviko Bavariečio, tuo labiau, kad čia aktiviai dalyvavo ir Kelno kurfiurstas bei arkivyskupas Heinrich von Virneburg. Į tas kovas buvo įvelti ir pranciškonų bei domininkonų ordenai. Pirmieji laikėsi Liudviko, t. y., popiežiaus priešininko, o pastarieji Kurijos pusės.

Mikalojus Strassburgietis atvyko Kelnan. Tai visai suprantama, nes čia provincijos centras, čia reziduoja ir arkivyskupas, kuriam minėti skundai, tur būt, nebuvo svetimi; yra net pagrindo manyti, kad jis buvo įskundęs popiežiui kai kuriuos asmenis, o gal ir patį Eckehartą.

Tai ir yra svarbiausi prasidedančiosios tragedijos vaidylos: popiežius Jonas XXII, Kelno arkivyskupas Heinrich von Virneburg ir Meister Eckehart.

Jonas XXII[4], gyvenęs nuo 1249 iki 1334 m. ir popiežium buvęs nuo 1316 m. buvo pats energingiausias Avignone rezidavusių popiežių. Būdamas pamaldus ir savo asmeniniam gyvenime be dėmės, ištvermingas veikėjas, turįs aiškių perspektyvų ir dėl to toli siekiančių planų, kuriuos nuostabiu darbštumu realizavo, pats vienas yra išleidęs daugiau kaip 60 000 visokių, jų tarpe labai reikšmingų raštų! — jis turėjo nevien teisinio titulo, bet ir reikiamo moralinio autoriteto dvasiškijai sutvarkyti, ją labiau disciplinuoti, naikinti visokias erezijas ir t. t. Visi tuojau pajuto geležinę jo ranką; pajuto ją ir neklaužada Liudvikas Bavarietis, kuris du kartu — 1324 ir 1327 — buvo jo pasmerkiamas; pajuto ir visokios pseudomistinės Rheino žemės srovės. „Paglostė" ji ir minoritų radikalistus — fratičelius — ir „Defensor pacis" autorius; pagaliau, neaplenkė ji ir paties Eckeharto; žodžiu visi — imperatoriai ir pavaldiniai, pamokslininkai ir rašytojai, pranciškonai ir dominninkonai — buvo jos pačiupinėti.

Jo vietininkas Kelne buvo arkivyskupas Heinrich von Virneburg[5] (1244/46—1332) — Heinrichas II, arba Senesnysis. 1304 m. jis turėjo Kelno sostą, prie kurio tarnavo jau nuo seniau katedros kapituloje turėdamas aukštą vietą. Kad ir ne visų balsais išrinktas, kad ir konkurentų sulaukęs, sugebėjo jis išsilaikyti, 1305 m. Lione gavo šventimus, o 1309 m. Aachene jau vainikavo karalių Heinrichą VII, ir 1314 savo rezidencijoj Bonnoj jo įpėdinį Friedrichą IV (Gražųjį). Patapęs Austrijos partijos vadovu politiniuose kivirčuose metė interdiktą kelniečiams, palaikantiems jo priešininko Liudviko Bavariečio pusę. Pasirodė veiklus ir kovoj su eretikais, arba tais, kuriuos tokius laikė esant. Taip, vos savo sostą paėmęs, išleidžia dekretus prieš begardus, Vienne'o sinode 1312 m. jis balsuoja prieš templierus, kurių panaikinimo Prancūzijos karalius Filypas IV taip norėjo, ir kurių kelias dešimtis mirti buvo nusmerkęs. 1322 m. sušauktame sinode jis iš naujo pasmerkia begardus ir į juos panašias sroves, ir trejetą metų vėliau iš naujo visa eilė eretikų žūsta ant laužo ar Rheino gelmėse.

Nekokia jo akis buvo ir domininkonams. O tuo tarpu, reikia manyti, jo pažiūros buvo kitokios į pranciškonus, kurių dvasios didvyris Duns Scotus jo valdymo laikais profesoriavo Kelne ir iš kurių tarpo vėliau skyrė jis Eckehartą tardančius asmenis. Ir tai, reikia atminti, buvo tais laikais, kai dar visu smarkumu tebesiautė ginčas tarp tų dviejų ordenų. Prieš domininkonus nukreiptieji puolimai neaplenkė net Tomo Akviniečio su Albertu Didžiuoju, kaip apie tai vėliau ir Eckehartas, nuo tokių pat puolimų gindamasis, pasakė: „Ir anksčiau dar, Paryžiaus teologijos magistrams vyresnybė buvo pavedusi tirti reikalus tokių garsių vyrų, kaip šv. Tomo, brolio Alberto (Didžiojo), lyg ir jie būtų buvę įtarti ir eretikai. O prieš šv. Tomą net asmeniškai daugelis rašė, kalbėjo ir viešai pamokslus sakė, būsią jis netikrumus ir erezijas raštu ir žodžiu skelbiąs..." [6]. Tačiau savo tikslo jie nepasiekė, nes, nepaisant smarkios opozicijos, šv. Tomas 1323 m. buvo kanonizuojamas. Ir po 1323 m. skotistų akcija ėjo toliau, tik, žinoma, ji turėjo būti nukreipta jau į kitus asmenis. Kodėl tokių naujų puolimų taikinys negalėjo būti tų laikų, bent Vokietijoj, įžymiausias domininkonas, magistras Eckehartas, tas pats Eckehartas, kuris, aklai pasitikėdamas Dievu, savimi ir kitais, nesivaržydamas savo dėstyme ir nepaisydamas jokių įspėjimų skelbė tai, ką liepė jo sąžinė ir kuo jis davė nemaža medžiagos gan gau-

singiems ordeno ir savo paties priešininkams?[7]. Pagaliau, kaip ten bebūtų buvę, yra faktas, kad Kelno arkivyskupu domininkonai negalėjo pasidžiaugti.

Tai netrukus patyrė nemažą vaidmenį turįs jų bendruomenės narys Eckehartas. Ryšium su tuo yra labai galimas daiktas, kad vienas kitas eretikas, nusmerktas mirti ir norėdamas dar kiek pasiteisinti, nurodė Eckehartą, kaip savo minčių versmę. Ar tokie—galimi—nurodytojai turėjo rimto pagrindo taip daryti? Pažvelkime į Eckeharto praeitį. Ar randama joj dokumentų, įrodančių bet kokį jo mokslo nuklydimą?

a) Pirmiausia, čia užtinkam jau kitoj vietoj minėtą Gonsalvų de Vallebona, kuris apie 1302/03 m. veda disputą su ,*Equardus*', ir atskiroje '*quaestio*' nori įrodyti visokius Eckeharto paklydimus. Puolėjas — pranciškonas — polemizuoja su Eckehartu, statančiu intelektualines dorybes aukščiau už moralines, savo religinės sąmonės turinį darančiu galvojimo objektu ir tuo pamaldųjį tikėjimą pakeičiančiu į spekuliaciją. Negali jam patikti ir Eckeharto mintis, pagal kurią Dievas — būdamas grynas dvasinis pažinimas — neturįs buities, ir tvirtinimas, būsią vidujiškiausioji sielos dalis nėra sukurta ir t. p.[8].

b) Ir vėliau Eckeharto mokslo ortodoksiškumas buvo kvestionuojamas, kaip paaiškėja iš ekspertizos, Jono XXII įsakymu daromos kardinolo Jokubo de Furno (vėlybesnio popiežiaus Benedikto XII, 1334 –1342) apie 1324 m. Tas žymusis, iš cistersų ordeno kilęs, teologas patiekė Kurijai platų paaiškinimo raštą[9], apimantį nevien Eckeharto, bet ir eilės kitų, kaip Ockham'o, Petro Jono Olivi'o, Joachimo iš Fioros ir Mykolo iš Cesanos posakius (dicta). Bet, deja, toji ekspertiza nebeatsirado iki šių dienų ir taip paliko nežinia, koks sprendimas buvo Eckeharto atžvilgiu. Bet kad jis būtų buvęs jam palankus, tai sunku tikėti, nes kitaip Jonas XXII savo buloje „In agro dominico", kuria nusmerkia 28 Eckeharto posakius, nebūtų apie jį išsireiškęs taip stipriais terminais. Čia dar įsidėmėtina, kad kvestionuojamųjų teologų tarpe yra ir du žymūs pranciškonai, Ockham'as ir Petras Johanis Olivi's.

c) Kitais, 1325 m., generalinė domininkonų ordeno kapitula Venecijoj išklauso skundą apie kai kuriuos Vokiečių provincijos ordeno narius [10].

Čia kyla du klausimų; pirmas — kas skundė ir, antras — ką skundė? Aiškūs atsakymai mums daug padėtų tiksliai suprasti šios bylos savumus, bet, deja, tokių atsakymų jokie dokumentai mums neduoda. Yra tik spėliojimai, iš kurių pažymėtinas vienas, tvirtinąs, kad skundėjas buvęs Kelno valdovas, įskųstasis — Eckehartas. Taip daro, pav., Pregeris [11], pasižymėjęs ir kitais tuo reikalu spėliojimais. O Denifle nori geriau tylėti, kol patys dokumentai tyli; o šie atkakliai tyli jau nuo 1886 m., kai didysis savo ordeno istorikas atspausdino „Acten zum Prozesse Meister Eckeharts".

Denifle'o tylėjimas yra pamatuotas, nes mums žinomasis tekstas kalba tokiais bendrais terminais, kad iš jo jokiu būdu negalima išskaityti bet kokių mistiką platinančių pamokslininkų nusidėjimų bendrai imant, o ką jau bekalbėti apie Eckehartą specialiau! Su tokia pat ar dar net didesne teise galima spėlioti, kad skundas lietė tuos ordeno narius, kurie ne taip jau labai uoliai skelbė liaudžiai popiežiaus dokumentus iš bylos su Liudviku Bavariečiu, nes yra dar ir kitas papildymas, liečiąs tos pačios provincijos pamokslininkus, iškeltas toj pačioj generalinėj kapituloj Venecijoj: „Cum ad nos gravis et notabilis querimonia pervenerit et rationabilis, quod fratres

quidam provincie Theutonie circa processus sanctissimi patris et domini nostri pape publicandos et servandos fuerint notabiliter negligentes, cum tamen super hoc tam apostolicum quam magistri ordinis habuerint preceptum expressum, et notificatum“ [12].

d) Kitas iš eilės dokumentas, kad ir iš toli, bet vis dėlto kiek nušviečiąs ordeno reikalus Vokiečių provincijoj, yra Jono XXII laiškas domininkonų generolui Barnabui iš Vercalli; jame skaitome, kad kai kurie nariai esą nusidėję drausmei ir gyveną nesantaikoj su savo konfratrais, dėlko generolas yra prašomas kiek galint greičiau viską sutvarkyti [13]. 1325 m. rugpjūčio 1 d. buvusį Kelno vienuolyno lektorių, dabar Strassburgo priorą Mikalojų iš Strassburgo ir teologijos magistrą Benediktą iš Como skiria ordeno generalvikarais ir tos provincijos vizitatoriais, suteikia jiems plačių teisių, kurių tarpan įeina ir moterų vienuolynų lankymas [14]. Provinciją vizituoja, tur būt, Mikalojus vienas, nes apie Benediktą toliau nieko nebegirdėti. Nuvyko jis ir į Kelną, kas savaime suprantama, nes Kelnas buvo tos provincijos centras. Galimas daiktas, kad čia teko jam užsiimti taip nemaloniu dalyku — garbingiausio savo ordeno Vokiečiuose nario tardymu.

Ir Mikalojus buvo mistiškai nusiteikęs, kaip paaiškėja iš 13 jo vokiečių kalba pasakytų pamokslų, kurie dar yra užsilikę. Bet, pasilikdamas praktikos srity, jis žymiai skiriasi nuo perdrąsios spekulatyvinės Eckeharto mistikos. Kaip vėliau kitas strasburgietis, Tauleris, ir jis mistiką stengiasi panaudoti pastoracijos reikalams, stengias padaryti ją prieinamą ir naudingą visiems. Su Eckehartu jis buvo susipažinęs, jei ne anksčiau, tai vėliausia jam besidarbuojant Strassburge. Taigi, Kelne susitiko juodu, kaipo pažįstami ir to paties ordeno nariai, tos pačios religinės krypties šalininkai.

Mikalojus, kaipo ordeno generolo atstovas, tardymą stengės pravesti be triukšmo, viską atlikti „intra muros“, t. y. domininkonų vienuolyno sienose. Todėl broliams įsakė pirmiausia pranešti visa tai, kas galėtų prisidėti kaltinamam išteisinti. Ir, žinoma, tardymas pasibaigė Eckeharto nekaltumo įrodymu. Spėjama, kad jis buvo prašytas susilaikyti nuo viešojo spekulatyvinio pobūdžio klausimo nagrinėjimo.

2. Pirmas kaltinamasis aktas ir Eckeharto pasiteisinimas [15].

Tokiu būdu paliko ir ordeno garbė apsaugota ir Eckeharto asmuo apgintas. Bet, matyt, tai nepatiko jųdviejų priešininkams, nes netrukus po to atsirado kiti tardytojai, paskirti Kelno arkivyskupo. Jų tarpe — tuodu jau minėtu pranciškonu, būtent — magistras Reyner'is, teologijos daktaras, ir tėvas Albertas, Kelno pranciškonų vienuolyno lektorius. Be to, komisijos sąstatan įėjo ir du notarai, Herman alias Raze iš Kelno, ir Bartolomėjus iš Boichursto. Toji komisija išklausė daugiau tuzino įvairių ordenų, pav., domininkonų, pranciškonų, augustinionų, karmelitų ir k. atstovų ir iš Eckeharto klausytojų surinko per šimtą posakių, neva įrodančių jojo eretiškumą.

Į tuos priekaištus Eckehartas atsakė ir tuo neva prasidėjo grandinė raštų iš po jo paties plunksnos. Kadangi lig šiol beveik jokių dokumentų, jį artimai liečiančių, arba jo paties parašytų, neturėjom progos pažinti, tai, šiuo laimingu atsitikimu, tegul jis pats plačiausiai į mus prabyla.

Dokumentas Nr. 1 (iš 1326 m. rugsėjo m. 26 d.)[16].

„Duota 1326 m. rugsėjo m. 26 d., tą dieną, kuri buvo nustatyta atsakyti į posakius, ištrauktus iš Meisterio Eckeharto raštų, kalbų bei pamokslų, ir kurie, jam priteigiami, tam tikriems žmonėms atrodė esą netikri ir — kas dar blogiau, net erezija įtartini.

Aš, brolis Eckehartas OP[17] (frater Ekardus) į tai štai ką atsakau.

Pirmiausia prieš jus komisarus, magister Renher iš Frieslando, teologijos daktare, ir broli Petrai de Estate, naujasis minoritų ordeno kuste, aš viešai pareiškiu (protestor), kad remdamasis savo ordeno laisve bei privilegija, neprivalau prieš jus pasirodyti, arba į man padarytus jūsų priekaištus atsakyti, ypač dar dėl to, kad aš niekada nebuvau erezija kaltintas arba bent jąja įtariamas, ką liudija visas mano gyvenimas ir mokslas, sutampąs su viso mano ordeno konfratrų ir viso krašto abiejų lyčių žmonių pažiūromis (acclamante opinione fratrum totius ordinis et populi utriusque sexus totius regni omnis rationis).

Antra: iš to aišku, kad kilniojo tėvelio, Kelno arkivyskupo, kurį tepalaiko gyvenime Dievas, jums pavestasis darbas neturi jokios galios. Jis yra išaugęs iš negerų šaknų ir blogo medžio, iš blogos inspiracijos. Esu visai įsitikinęs, kad jei aš turėčiau menkesnės reputacijos liaudyje ir jei mažiau rūpinčiaus teisingumu, visi mano pavydėtojai nieko panašaus prieš mane nesigriebtų. Tačiau visa tai skirta man kantriai perkęsti, nes „palaiminti, kurie kenčia dėl teisybės“ [18] ir „Viešpats baudžia tą, ką myli; o plaka Jis kiekvieną sūnų, kurį priima“ [19], pasak Apaštalo žodžių. Ir aš su psalmininku teisingai galiu pasakyti: „Esu pasirengęs būti nubaustas“ [20]. Ir anksčiau dar Paryžiaus teologijos magistrams vyresnybės buvo pavesta tirti reikalus tokių garsių vyrų, kaip šv. Tomo, brolio Alberto (Didžiojo), lyg ir jie būtų buvę įtartini ir eretikai. Prieš šv. Tomą asmeniškai dažnai daugelis rašė, kalbėjo ir viešai pamokslus sakė, būsią jis netikrumus ir eretiškumus raštu ir žodžiu skelbiąs. Bet, Dievui padedant, tiek Paryžius, tiek popiežius su Romos Kurija aprobavo ir jo gyvenimą, ir mokslą.

Po tokių įžanginių pastabų dabar atsakysiu į man daromus priekaištus (articuli), kurių yra 49 ir kurie suskirstyti į keturias grupes:

Pirmiausia, iškeliama 15 pasakymų, paimtų iš mano parašytos knygos, kurios pirmieji žodžiai yra „Benedictus Deus“.

Antra, iškeliama 6 posakiai iš kažkokio mano atsakymo ar šiaip žodžių.

Trečia, iškeliama 12 pasakymų iš pirmojo mano Genezio aiškinimo. Mane tik stebina tai, kad mano parašytų įvairių knygų turiniui tik tiek prikišama, nes juk žinoma, kad aš, be to, esu parašęs dar daugiau, negu apie šimtą visokių dalykų, kurių šių žmonių nežinojimas nesugeba nei suvokti, nei suprasti (... ipsorum ruditas non intelligit neque capit);

Ketvirta, iškeliama 16 pasakymų iš man priskaitomų pamokslų.

Dabar, kai dėl pirmos, antros ir trečios grupės, pareiškiu ir pripažįstu, kad tokių dalykų aš esu skelbęs ir rašęs, ir manau — kas bus suprantama ir iš mano paaiškinimo — kad ten viskas teisinga, nors daug kas yra nepriprasta, sunku ir subtilinga („...quamvis rara sint plurima et subtilia“).

Jei, vis dėlto, minėtuose mano žodžiuose ar raštuose rastųs kas nors netikra, ko aš nematau, tai visuomet esu pasirengęs sutikti su tikresniu su-

pratimu, nes „menki žmonės (kaip kad ir aš esu) neįveikia didelių dalykų, nors ir mėgina tai, kas prašoka jų jėgas“ [21], Eliodoriui rašo Jeronimas. Aš galiu klysti, bet eretiku būti — ne; pirmasis dalykas liečia protą, o antrasis valią“.

Taip skamba jo pasiteisinamojo rašto įžanga. Toliau jis papunkčiui atsako į visus priekaištus. Kadangi materialinė jo argumentacijos dalis bus nagrinėjama ryšium su jo mokslu, ir kad dėl to čia toliau susipažinsim tik su chronologine bylos eiga ir formaline jos puse, tai čia pridėsim ir panašius dokumentus. Pirmoj eilėj — to paties rašto užbaigos žodis atsakius į tris skyrius [22]. Jis skamba taip:

„Iš to paaiškėja, kad kiekviename minėtų pasakymų, kurie randasi 1⁰ knygoje „Benedictus Deus“, 2⁰ mano pasakymuose bei atsakymuose kritikams ir 3⁰ pirmame mano Genezio aiškinime, ką iš tikrųjų rašiau ir skelbiau, kiekviename, sakau, randasi teisybė, pačios teisybės šaknys (apparet veritas et ratio veritatis), kaip aukščiau išdėsčiau. Toliau paaiškėja arba tikras suktumas (malitia), arba į akis krintąs žemas nežinojimas (crassa ignorantia) mano priešininkų, kurie savo šiurkštume drįsta teisti, vertinti, kas yra dieviška, prakilnu, nemedžiagiška, visai priešingai Boëthiaus žodžiams „De trinitate“ parašytiems: „Dieviškuose dalykuose reikia dvasiškai, abstrakčiai (intelectualiter) galvoti, bet nesinaudoti fantazijos paveikslais“ [23].

Dar sykį pareiškiu (protestor), kad už tai, ką rašiau atskiruose paaiškinimuose apie įvairias Šventojo Rašto knygas, arba kas randasi kituose mano raštuose, nei jums, nei kam kitam, o tik popiežiui arba Paryžiaus universitetui atsakau, nebent — quod absit — tenai kas nors liestų tikėjimą, kurį aš visuomet išpažįstu. Tačiau vis dėlto aš norėjau, kas yra, tarsi, darbas viršaus (ex superhabundanti), laisva valia jums išdėstyti visus dalykus, kad nekiltų įtarimas mane norėjus pabėgti nuo to, kas man visai klaidingai primetama“,

Toliau eina įžanginė pastaba atsakui į posakius paimtus iš p a m o k s l ų [24]:

„Iš tiesų, manęs niekas negalėtų priverst stot gint iš man priskaitomų pamokslų paimtus posakius, nes visur pasitaiko, kad kaip studiozai, taip ir dvasininkai ir šiaip inteligentai sudarkytai ir iškraipytai atpasakoja tai, ką yra girdėję. Tik viena čia turiu pastebėti, būtent, kad aš jokio tų pasakymų tokioj formoj, kokioj jie man yra prikišami, kiek juose randasi suklydimų ar kiek jie dvelkia eretiškumu, netikių, netikėjau ir neskelbiau.

Tačiau pripažįstu, jog daugelyje jų vis dėlto randasi kiek teisybės, kurią tikru aiškinimu, sveiku galvojimu būtų galima įrodyti, nes yra taip, kaip Augustinas vienoje homilijoje tvirtina: „Nėra tokio netikro mokslo, kuris savy neturėtų bent kiek teisybės“ [25]. Tačiau tokių pasakymų aš nepripažįstu ir nekenčiu, jeigu jie kur įima kokią eretišką mintį arba klausytojų širdyse sužadina eretiškumo jausmą. Bet tie tam tikri pavyduoliai ne mano sąskaitai galėtų priskirti tokius paklydimus, eretiškumus, kaip ir Augustinas (De Trinit. I,3) sako: Manau, kad daugelis, gal nekvailiausiųjų, daugelyje mano raštų vietų prikiš man minčių, kurių niekad neturėjau, arba nepripažins tokių, kurių tikrai turėjau. Bet kas nesuprastų, kad ne aš atsakingas už paklydimą, kurį padaro tie neva mano sekėjai, nesąmoningai pakliuvę į koki nesupratimą, kai aš, reikalo priverstas, stengiaus skinti sau kelią, per tam tikras sunkiai prieinamas ir neapšviestas sritis? Juk niekas

neturi teisės šventiesiems dieviškojo Apreiškimo autoriams prikišti gausingų ir visokeriopų eretikų suklydimų, kurie visi, remdamiesi Sventuoju Raštu, mėgino ginti netikras bei apgaulingas nuomones.

Ex habundanti vis dėlto atsakysiu, ir tai skyrium į kiekvieną pasakymą".

Savo pažadus kaltinamasis išpildo; į kiekvieną inkriminuojamą punktą atsako vietomis plačiau, vietomis siauriau. Besigindamas jis vis labiau įsidega ir, žinodamas, kad puolimas yra geriausias gynimasis, pagaliau iš savo pusės ima pulti tardytojus:[26]

„Galų gale dar norėčiau pridurti, kad kaip kiekviename atskirame pasakyme, kurį skelbiau ir rašiau, paaiškėja nemokytumas ir siauras protas (ruditas et brevitas intellectus) tų, kurie bando juos iškreipti, taip ir iš aukščiau paduotų paaiškinimų suprantama teisybė to, ką aš esu skelbęs ir rašęs.

Pirmiausia mano priešininkų klaida (error) yra ta, kad visa, ko nesupranta, jie laiko klaidingu ir klaidas vėl laiko eretiškumu, nors — kaip tvirtina ir teisė ir mokytojai (iura et doctores) —vien jau atkaklus prisirišimas prie paklydimo sudaro eretiškumą ir eretiką.

Antra, kad jie, save laikydami erezijos inkvizitoriais ir nagrinėdami mano raštus, prikaišiojo man dalykų, kurie visiškai tvarkoj (que sunt pure naturalia).

Trečia, kad jie kritikuoja ir erezijomis laiko tai, kuo šv. Tomas viešai naudojos užduodamas tam tikrus klausimus, kurių jie, žinoma, nežino arba neatmena, kaip, pav., apie sąvokas Univoca, Aequivoca, Analoga, ir jų skirtumus.

Ketvirta, kad jie man prikiša kaipo netikra tai, ką aš ženklinu citatomis, paimtomis iš Cicerono, Senekos, Origeno, kaip, pav., apie dieviškąjį pradą sieloj (de semine divino in anima) ir apie pasakymą iš Jon. 3 (, 9): Kiekvienas, kuris yra iš Dievo gimęs, nedaro nuodėmės, nes jame pasilieka Jojo sėkla...

Penkta, kad jie klaidinga laiko daugelį to, kas sudaro bendrą mokytojų turtą (communis sententia doctorum), pav., kad išorinis aktas (kaipo toks) iš savęs neturi jokio moralinio gerumo (bonitas moralis) ir dėlto prie vidujinio akto gerumo nieko neprideda, nebent per accidens; panašiai jie mano, kad Dievas savo amžinybėj turįs dvejopą „dabar" (putant deum in alio nunc eternitatis esse et creare), vieną, kuriame Jis yra, ir kitą, kuriame kuria, nepaisant teisybės, kad pasaulis buvo kuriamas laiko ribose, nes jie nežino Augustino pasakymo apie Dievą: 'Visa, kas bus rytoj ir toliau, kas buvo vakar ir anksčiau, Tu turi šiandien, šiandien Tu esi kūręs. Ką galiu aš dėl to, jei kam tai nesuprantama?[27].

Šešta, kad jie patys, kritikuodami skelbia tam tikras, eretiškas mintis (falsa et heretica), kaip antai, žmogus negalįs būti sujungtas su Dievu, kas yra priešinga Kristaus mokslui ir Evangelijai, kuri Jon. XVII (,21) sako: '...Tu, Tėve, esi many, ir aš Tavy, kad ir jie būtų mumyse viena...'

Septinta, kad jie tvirtina, jog kurinys arba pasaulis savy, ne Dievuje, yra niekis, kas prieštarauja Evangelijai, kur Jon. I (,3) skaitome: 'Visa per Jį padaryta, ir be Jo nepadaryta nieko iš to, kas padaryta'. Ir iš viso, pasakyti, kad pasaulis savy ir iš savęs esąs niekis, o kad tai būtų ir menkniekis (esse quid modicum) yra aiškus Dievo įžeidimas.

Aštunta, kad jie kritikuoja mintį sakančią, jog pagal Dievo valią gyvenąs žmogus dirba Dievo darbą, tuo prieštaraudami Kristaus mokslui ir Evangelijai, nes ten 14 (,12) pasakyta: '...Kas tiki į mane, darbus, kuriuos aš darau, ir jis darys, ir didesnius už juos darys...' Taip pat Apaštalo mokslui priešingai jie neigia mintį I. Kor. 13, kad pagal Dievo valią gyvenąžmonės iš meilės ir meilėj veikdami gauna esimą (esse), kurio be meilės nėra. „Et hec ad presens sufficiant".

3. Antras (papildomas) kaltinimas ir naujas pasiteisinimas[28].

Bet Eckeharto atsakymu nepasitenkinama; atvirkščiai, jis iš naujo puolamas, įteikiamas jam naujas raštas. Jame randasi jau 59 punktai, t. y., 10 daugiau, negu pirmame kaltinime, surankioti iš jo pamokslų, kurių įžangose (incipit) pažymėta, kas mum leidžia spręsti, kurie iš jam priskaitomų pamokslų turi daugiausia autentiškumo. Tas naujas sąrašas visai nėra koks pirmojo tęsinys ar papildymas, bet tikriausia tai visai savarankiškas darbas kito cenzoriaus, kurį galim pavadinti, pav., kokiu nors B. Turinys vietomis sutinka su cenzoriaus A rašto paliestais dalykais, tačiau čia iškeliama taip pat ir daug to, ko pirmam rašte nebuvo; matyt, kad pagrindan paimta dalimi kitų Eckeharto pamokslų tekstas.

Reikia manyti, kad ir šio, kaip ir pirmojo rašto, autorius buvo kunigas. Iš to antrojo rašto du 'dicta' pakliuvo į Jono XXII pasmerkimo bulą, 1329 m. išleistą, kas leidžia spręsti, kad tas cenzoriaus B sąrašas buvo taip pat atsidūręs popiežiaus Kurijoj. Štai jų tekstai[29]:

Cenzoriaus B. tekstai:	Bulos redakcija.
31. — Trigesimus quintus articulus in sermone „Justi in perpetuum vixent" sic dicit: qui nec intendunt res nec honores nec commodum nec delectationem nec utilitatem nec devotionem internam nec sanctitatem nec premium nec regnum celorum, se domnibus istis renuntiaverunt, quidquid est suum in illis hominibus, honoratur deus.	8. Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum celorum, sed omnibus hiis renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur deus".
„54. — Quinquagesimus quartus in sermone qui incipit 'Quasi stella matutina in medio nebule' sic habet: Deus non est bonus nec melior nec optimus. Ite male dico quandocunque deum voco bonum, ac si ego album vocarem nigrum".	„28. — Quod deus non est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quandocunque voco deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum".

Įžanga į antrąjį apkaltinimą ir atsakymus turi tokią redakciją:

Čia minimi pasakymai[30] yra užrašyti tam tikrame rašte (rotulus); jie man buvo įteikti tada, kai aš jau buvau atsakęs į aukščiau minėtus priekaištus.

Ir apie šiuos, kaip ir apie ankstybesnius išsireiškimus, reikia pasakyti, kad jie visi yra arba netikri, arba klaidingai paimti tąja prasme, kurią jiems duoda kritikai, bet kad sveiku protu ir pamaldžiai suprasti (sane intelligantur et pie) jie įima gražias ir naudingas tikėjimo ir dorinio mokslo tiesas. Jie kalba apie mano priešininkų siauraprotiškumą, suktumą (imbecillitas intellectus aut malitia adversariorum) ir net apie aiškų jų Dievo įžeidimą ir eretiškumą, jei atkakliai buvo laikomasi, nes jų mintys yra priešin-

gos Kristaus mokslui, Evangelijoms, šventiesiems ir mokytojams: pav., tvirtindami, kad etc."

Karinga nuotaika Eckehartas pradėjo antrąjį savo pasiteisinimo raštą, jis iš karto ėmė pulti savo kaltintojus.

Šiuo tarpu nuošaliai palikdami turinį kaip tokį, čia duosime dar keletą pavyzdžių skundžiamojo gynimuisi pailustruoti. Čia Eckehartas ginasi nuo cenzoriaus A priekaištų jo pamokslams.

P r i e k a i š t a s A, IV, 13[31]:

„... In anima est quoddam castellum", kurią aš kartais vadinu „dvasios pirkele" (custodia anime), kartais ir „žiežirba" (scintilla anime). Toliau eina, kad tai viena ir vieninga, kaip pats Dievas yra vienas ir vieningas (unus et simplex), kad net pats Dievas Tėvas, pagal savo asmenų būdą bei savumus užsilaikydamas, negali jos įžvelgti, ir jeigu jis kada nors tai galėtų padaryti, tai tik dieviškųjų savo vardų ir asmeniškųjų savumų kaina. Bet jei Jis nebūtų vienas ir vieningas be jokio būdo ir savumų (sine modo et proprietate), nebūdamas nei Tėvas, nei Sūnus, nei šv. Dvasia, tai Jis galėtų įžengti į tai, ką aš vadinu „pirkele".

A t s a k y m a s A, IV, 13[32]:

Į priekaištą pasakymui, paimtam iš pamokslo „In anima quoddam castellum", štai ką turiu pasakyti: tame pamoksle yra daug neaiškumų ir abejingumų, ko aš niekad nesu pasakęs. Tačiau teisinga yra, kaip ir ten sakoma, kad Dievas, kaipo teisybė, suprantamas (capitur) proto, ir kaipo gėris — valios, taigi, sielos jėgomis, esimo atžvilgiu Dievas apsireiškia sielos esmei. Tai moko mus, kad žmogus turi mylėti Dievą ir stengtis siekti Jį be jokių prisidengimų, tik nekalta ir tyra meile sekdamas Dievo žodį. Gen. 15. (,I): „Aš esu viršdidis tavo atlyginimas".

P r i e k a i š t a s A, IV, 14[33]:

„14ª. Kaip mano kūnas sujungtas su siela vienoj būtybėj (esse, Sein) ir mano suvartotas valgis turi vieną buvimą su mano prigimtimi, taip mes susijungiam su Dievu (sic deo uniemur) vienoj esmėj, netik vienam veikime.

14ᵇ. Toliau: sieloj yra kažkas Dievui taip gimininga, kad tai yra su juo viena, bet nesujungta.

14ᶜ. Prie to paties: panašumas, tai negera ir apgaulinga (malum et deceptorium). Jei aš būčiau viena, tai nebūčiau panašus. Vieningume (in unitate) nieko nėra išviršinio. Vieningumas mane įgalina būti vieningu, bet ne panašiu. (Unitas dat nisi [michi? Daniels] unum esse, non similem esse)".

A t s a k y m a s A, IV, 14[34]:

Į priekaištą pasakymui „kaip mano kūnas savo esmėj yra sujungtas su siela... taip mes tampam viena su Dievu", turiu pasakyti, kad tai visai teisinga ir yra ne kas kita, kaip Kristaus žodis, kuris randasi Jon. (6,55 ss.) ir moko mus, kad mes, meilę palikę kūriniams, jungiamės su Dievu, kaip, pagal minėtą pavyzdį, valgis, susijungdamas su valgančiu, pav., nustoja duonos arba žuvies pavidalo. Ryšium su tuo norėčiau pažymėti, kad pavyzdžiais naudojamasi tam, kad — kaip sako vienas filosofas — besimokantieji suprastų dalyką. Bet jei tame pačiame sakiny tariama: „būti panašiam, tai bloga ir apgaulinga", tai tas pat, ką Augustinas sako (Solil. 2), kad „dalykų

panašumas, tai neteisybių motina". Taip, pav., apgauna grynas varis arba bronza, kurie, dėl didelio savo panašumo, gali būti palaikyti auksu. Ir Seneca tvirtina (Declam. prol.), kad gamtos sekėjas niekad jos nepasieks. Tai glūdi dalykų esmėj: panašumas visuomet atsilieka nuo teisybės". Cicero (De nat. deorum) taip pat pareiškia: „Joks menas negali pasiekti gamtos išradimo dvasios".

Priekaištas A, IV, 15[35]:

„Visi kūriniai (creature), tai grynas niekis. Aš nesakau, kad jie būtų kas nors menka, arba apskritai tik kas nors (quidem modicum vel aliquid), nes jie yra grynas niekis. Visi kūriniai neturi esimo".

Atsakymas A, IV, 15[36]:

Apie išsireiškimą „visi kūriniai, tai grynas niekis etc" reikia pasakyti, kad tai gryna, dievota ir naudinga teisybė, tinkanti doriniam pamokymui, vedanti į pasaulio niekinimą, į Dievo meilę ir į patį Dievą. Priešingas galvojimas būtų nepritýrusio žmogaus paklydimas, kuris — labai ginamas — be abejojimo taptų pavojinga erezija. Dėlto ir skaitome Jon. 1 (,3): „Visa per Jį padaryta ir be Jo nepadaryta nieko iš to, kas padaryta". Tai ir yra ne kas kita, kaip tai, ką aš norėjau pasakyti penkioliktuoju straipsniu.

Į cenzoriaus B 38-tąjį priekaištą[37] „Tėvas savo Sūnų sieloj gimdo tokiu pat būdu, kaip ir amžinybėje, ne kitaip. Jis turi taip daryti, nežiūrint, ar tai jam malonu, ar nemalonu", jis šitaip atsako: „Reikia pasakyti, kad tai teisybė, nes Tėvas many pagimdo tą patį Sūnų ir tuo pat būdu, kaip ir amžinybėje. Juk Dievuje nėra nei „kitoniško", nei „kitonišku būdu"; amžinybėje Jis neturi kitokio Sūnaus, kaip tik tąjį vienintelį, kuris „tarp daugelio brolių yra pirmgimis". Visi jie yra transformuoti į vieną paveikslą, į Sūnų, kuris nėra padalintas į daugelį, bet kuris tik tą daugybę savy sujungia, nes Jis pats yra Dievas ir tuo būdu savo esme yra Vienas visuose.

Ir jei sakoma: „Jis turi tai daryti", yra teisingai, nors emfatiškai sakoma, idant būtų galima garsinti ir garbinti gerumą ir meilę Dievo, kuris savo esme yra visiškai geras ir kurio gerumas „neleidžia Jam visiškai be sėklų būti", kaip prasitaria Dionizas[38], dėlko jis pats save ir visa ką turi, atiduoda, vaduodamasis žodžiais „...mums taip pat visa su Juo dovanojęs", Rom. 8 (,32) — jei mes esam pasirengę Jį priimti. Apr. 3 (,20): „Štai aš stoviu prie angos ir beldžiu" ir Isajas 30 (,8): „Viešpats laukia jūsų pasigailėti". Davimas Jam yra esminga ir tikrai nuosava ypatybė pagal žodžius: „Pirmasis yra turtingas pačiu savimi" ir Mato 23 (,37): „...kiek kartų aš norėjau surinkti tavo... viščiukus... ir tu nenorėjai", su Augustino aiškinimu prie šios vietos".

Eckeharto atsakymas 51-ajam priekaištui skamba šitaip: Į priekaištus išsireiškimams, paimtiems iš pamokslo „Intravit Jhesus in quoddam castellum"[39], kalbantiems apie sielą, tarp kitko, Eckehartas atsako: „Turiu pareikšti, kad šiame pamoksle, dėl kurio man jau seniai daromi priekaštai, randasi daug to, ko aš visiškai niekad nesu pasakęs. Jame daug yra suveltų beprasmiškumų, neaiškumų ir, tarsi, nesąmoningumų, prie ko aš visiškai neprisipažįstu (illa penitus reprobavit)".

Aplamai, tiek į pirmo, tiek ir į antro cenzoriaus priekaištus Eckehartas bando atsakyti pasiremdamas Bažnyčios mokslu ir tuo savo tekstus nori pridengti ortodoksiškumo apsiaustu. Vietomis tai jam gan sunkiai vyksta.

Tokiais atvejais jis yra linkęs pabrėžti oratorinį tų vietų charakterį, jų emfatiškumą — t. y. kaltę, jei, pagal Eckehartą, iš viso galima apie tokią manyti, prikišti ne teologui, bet pamokslininko išsireiškimo būdui, arba dar geriau, tų vietų tiksliai nesupratusiems klausytojams. O kur tokia taktika verstis negalima, tai pagalbon jis pasišaukia visokius autoritetus, kaip pav., Bažnyčios Tėvus bei Mokytojus, o kur net to negalima padaryti, jis interpretuoja tekstą taip, kaip reikalauja Bažnyčios mokslas, kuo ne vienoj vietoj jis yra priverstas švelniai ir gana nekaltai skambančiais išsireiškimais bent dalimi atsiimti savo pirmiau ištartuosius žodžius. Jau pirmieji tie atsakai skaitytoją stebina vietomis pasireiškiančiais dogmatiniais neaiškumais, kalbančiais ne visai jo naudai. Pastebėjo juos ir tyrinėtojai, kurių kompetentiškumo niekas nekvestionuoja, pav., Denifle, Théry ir k. Denifle[40] kalba net apie pasitaikanti „greuliche Begriffsverwirrung". Netoli atsilieka ir Théry[41], dokumentaliai įrodąs dogmatines Eckeharto silpnybes (apie kurias teks dar kitoj vietoj kalbėti). Čia galim dar pažymėti didelį Eckeharto savim pasitikėjimą ir palinkimą pulti savo priešininkus.

4. Nusmerkimo linkmė.

Į Eckeharto patiektą platų apsigynimo raštą jokio dėmesio nekreipė nei tardytojai, nei aukštasis jų inspiratorius. Byla ėjo ir toliau, ir tai priešininkams patogesnėmis sąlygomis, nes prie jų prisidėjo dar ir du Kelno vienuolyno domininkonai — Eckeharto konfratrai! — Hermann de Summo ir Wilhelm. Kas per vieni tie liudininkai? Žinių apie juos suteikia generalinis domininkonų ordeno prokuratorius Gerald Podansh, kuris, įtikimiausia apie 1327 m. kreipėsi į popiežių, kaltindamas tuodu savo ordeno broliu, drįsusiu liudyti prieš Eckehartą. Tąja proga čia jiems duodamoji atestacija yra neperpuikiausia[42]:

Hermann de Summo „... in actione criminali tulit falsum testimonium... plures libellos famosos scripsit, per quos fratres honestissimos de melioribus totius Alamannie de gravibus criminibus infamavit... est criminator et infamator... semper fuit brigosus et pacis dissipator... irregularis et excommunicatus..." Ir taip atestuotas vienuolis puolė ne tik Eckehartą, bet ir popiežiaus vizitatorių, nes tas drįsęs jį nubausti.

Wilhelm'as atsisakė suteikti žinių prieš Eckehartą vizitatoriui Mikalojui, tačiau tų pačių davinių nepagailėjo arkivyskupui. Taigi, tuo jis nusidėjo ordeno drausmei. Konfratrą Eckehartą vadino „pertinax hereticus, quia errores suos scienter docuisset et pertinaciter defendisset...[43].

Juodu nuvyko net į Avignon'ą, kad ten galėtų įskųsti Eckehartą su Mikalojum; tačiau tas žygis, tur būt, buvo abejotinos vertės, nes „...unum fratrum dicti ordinis praedicatorum, nuntium Archiepiscopi Coloniensis ad persequendum dictum crimen heresis contra predictos fratres Aycardum et detineri captivum"[44].

Ir, nežiūrint to, kad jų vienas ir pakliuvo, įtikimiausia, Hermanas, dalimi jie savo padarė, nes Eckeharto reikalai dar labiau pablogėjo. Su generalvikaru jis, Eckehartas, šaukiamas stoti prieš arkivyskupo sudarytąją komisiją.

Dokumentas Nr. 2 (iš 1327 m. sausio mėn. 14 d.)[45].

Tai antras iš eilės tos bylos žinomas dokumentas, duotas 1327 m. sausio mėn. 14 d. Tą dieną arkivyskupas iš naujo buvo įsakęs pradėti bylą

kapitulos namuose prie katedros aikštės. Joje turėjo būti tardomas ir Mikalojus. Ir jis atėjo ne tam, kam buvo kviestas, bet tam, kad protestuotų prieš tokią procedurą: „protestor, principaliter salva, quia nemini facit injuriam, qui utitur iure suo, me fratrem Nicholaum de Argentina ordinis predicatorum specialem vicarium domini nostri summi pontificis ad inquirendum, visitandum, corrigendum et omnia et cetera faciendum...“ Toliau pabrėžią, kad jis, kaipo nuo vyskupo nepriklausomo ordeno narys, negali būti verčiamas stoti prieš vietinės Bažnyčios galvos sudarytą komisiją ir tt. Tokia procedūra esanti eretiška, nes nepripažįstanti popiežiaus parėdymų. Pagaliau jis kreipėsi į popiežių.

Šitas dokumentas pirštu prikišamai parodo, kad Eckeharto kaltinimas išėjo ne iš ordeno, bet iš arkivyskupo.

Dokumentai Nr. 3 ir 4 (iš 1327 m. sausio mėn. 15 d.).

Šie dokumentai mums sako, kad rytojaus dieną, po Mikalojaus protesto, komisija pradeda bylą ir jam pačiam (sic.). Nieko nelaukdamas, liudininkų lydimas, vyksta jis į abiejų komisijos narių butus, protestuodamas ir prieš tą naują žygi ir pareikšdamas ginsiąs šių metų gegužės m. 4 d. savo reikalą pas popiežių Avignone...“ ex quibus enormitatibus et impossibilibus processibus... ad sanctam sedem in hiis scriptis appello...“ [46].

Dokumentas Nr. 5 (iš 1327 m. sausio mėn. 24 d.).

Sausio mėn. 31 dienai kviečiamas taip pat ir Eckehartas. Bet jis jau keletą dienų anksčiau, būtent, sausio m. 24 d. penkių savo ordeno brolių ir kitų vienuolių lydimas nuvyksta į kapitulos namus, kur jo konfratas Konradas iš Halberstadto skaito jo protesto aktą. Jame kaltinamasis protestuoja prieš komisijos procedurą, kuria esą norima byla be reikalo užtęsti, nes normaliai esą buvę galima ji baigti jau praeitų metų rudenį. Skundžiasi, kad vietoje atviros kovos, jis buvęs apstatomas šnipais, kad nereikalingai dažnai jis kviečiamas komisijon, kad pagaliau tuo visu jam ir jo ordenui buvę teikiami vis nauji smūgiai ir daroma gėda. Drauge iš naujo tvirtina, kad jis visada pasirengęs nusileisti Bažnyčiai — „... semper et frequenter me optuli pariturum iuri et ecclesie sancte dei, si forsan in aliquo contra ipsam deviassem, dummodo pronunciatum et cognitum de errore meo fuisset legittime...“ [47]. Kam komisija labiau klauso jį šmeižiančių, negu „quam mee innocentie et puritate, quam paratus sum coram summo pontifice et tota ecclesia probare et declarare?“ [48]. Ir Eckeharto protestas taip pat baigiasi apelacija popiežiui.

Byla, kaip galima įsivaizdinti, žymiai sujudino ne vien tiesioginai suinteresuotuosius, bet ir didelę dalį mąstančiosios visuomenės ir Kelne, ir vokiečių aukštaičiuos su žemaičiais. Niekas negalėjo ramiai laikytis, visi aktiviai dalyvavo byloj, ir, kaip galima suprasti, ypač jo mokiniai palaikė mylimąjį, taurųjį savo Meisterį. XIV-tas šimtmetis turėjo savo sensaciją. Tikrai sensacija, nes dabar iškeliama byla ir pačiam popiežiaus delegatui!

Kaip atsakymo į savo protestą Eckehartas sulaukė komisijos pasiuntinio, kažkokio meisterio Gottfriedo, jam pareiškusio, kad po 29 dienų jis gausiąs žinią, ar jo apelacija į Kurija priimta, ar ne ne. Tokį 30 dienų terminą numatė tais atvejais taikomi įstatymai.

Dokumentas Nr. 6 (iš 1327 m. vasario mėn. 13 d.).

Sąjudis didelis. Pats Eckehartas tokį visuomenės aktivumą pastebėjęs, vis laukdamas, kad jam leis betarpiškai kreiptis į popiežių, nutarė viešai pasisakyti ir tuo užgniaužti visa tai, kas be reikalo būtų galėjęs didinti neaiškumus ir pavojun statyti jo intencijų grynumą. Taigi, tų pačių metų vasario m. 13 d., penktadienį, iš domininkonų bažnyčios sakyklos Kelne jis aiškina susirinkusiems tikintiesiems visą dalyką, po to sakyklon kviečia T. Konradą iš Halberstadto, kuris, Eckeharto prašomas, vieno notaro akivaizdoj skaito lotynišką deklaracijos tekstą ir pats papunkčiais aiškina vokiečių kalba. Visa tai buvo protokoluojama. Po aktu pasirašė domininkonų vienuolyno viršininkas (prior) Johann von Grifinsteyn ir dvylika liudininkų. Pagal protokolą jis pasakė maždaug tą, kad visą atsitolinimą nuo tikėjimo ir gerų papročių jis yra pasmerkęs, dėlto ir esąs pasiruošęs, jei popiežius jo raštuose rastų kokią ereziją, iš anksto atšaukti. Bet atsitolinimu nuo tikėjimo jis nesijaučiąs niekur kaltas. Svarbiausioji to pareiškimo dalis skamba šitaip:

„...Ego magister Ekardus, doctor sacre theologie, protestor ante omnia, deum invocando i i testem, quod omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper, in quantum michi possibile fuit, sum detestatus, cum hujusmodi errores statui doctoratus mei et ordinis repugnarent et repugnent. Quapropter si quid erronium repertum fuerit in premissis scriptum per me, dictum vel predicatum, palam vel occulte, ubicumque locorum vel temporum, directe vel indirecte, ex intellectu minus sano vel reprobo, expresse hic revoco publice coram vobis universis et singulis in presentiarum constitutis, quia id pro non dicto vel scripto exnunc haberi volo...“ [49].

Po tokios bendro pobūdžio kalbos jis aptaria dar du posakius, kuriais jis buvo kaltinamas; pirma, neva jis pasakęs, kad 'mažasis jo pirštas viską sukūręs' ir antra, kad sieloje yra kažkas toks, kad jei siela būtų visa tokia, kaip tas kažkas, tai ji būtų nesukurta, ką jis, žinoma, neigia. Jo kalba baigiama žodžiais:

„...Salvis omnibus corrigo et revoco, ut premisi, corrigam et rovocabo in genere et in specie quandocumque et quotienscumque id fuerit opportunum, quecunque reperiri poterunt habere intellectum minus sanus...“ [50].

Ar Eckehartas atšaukė?

Dokumentas Nr. 7 (iš 1327 m. vasario mėn. 22 d.).

Tuo tarpu teliko laukti vietinės komisijos leidimo kreiptis į popiežių. Ilgai tas netruko, nes vasario mėn. 22 d. jam vietoj įteikti litterae dimissoriae pranešama, jog jo apelacija į Romos Kuriją atmesta, kadangi „apelationi magistri Eckardi, quam nuper coram et a nobis interposuit, tamquam frivole evidentur...“ [51]. Taigi, jo byla pasilieka Kelne, nes prašymas teisiniu atžvilgiu esąs nepamatuotas.

Dokumentas Nr. 8 (iš 1327 m.) [52].

Gaila, kad tragedijos peripetijoj siūlas nutrūksta. Nebėra dokumentų, kurie iš arčiau nušviestų bylos eigą. Pati byla buvo varoma toliau, tiktai įtikimiausia, ne Kelne, bet Romos Kurijoj. Jonas XXII bus parsisiųsdinęs dokumentus, nes jis ir bylą išsprendė. Bet iki to laiko praėjo dar apie pora metų, kurių bėgy tas reikalas vis buvo judinamas abiejų pusių, kas paaiškėjo iš tam tikrų raštų. Vienas toks raštas 1327 m. popiežiui yra

parašytas domininkonų ordeno prokuroro Geraldo Podansh'o. Jame prokuroras skundžia savo ordeno narius Hermaną de Summo ir Vilhelmą, kuriuodu, pritardamu Kelno komisijai, liudijo prieš savo konfratrą Eckehartą, jį kaltindami erezija. Taip pat kaltino jie ir Vokiečių provincijos vikarą. Tuos kaltinimus jie, esą, norį pakartoti popiežiaus Kūrijoje Avignone, į kur dabar esą iškeliavę. Prokuroras reiškia baimės, kad tuodu blogai atestuojamu kaltininku pakely neužsuktų pas popiežiaus priešininką Liudviką Bavarietį, tuo laiku viešintį Lombardijoj. Pagaliau, prašo tuos nusikaltėlius Avignone areštuoti.

Dokumentas Nr. 9 (iš 1327 m.)[53].

Geraldo prašymas bent dalimi popiežiaus buvo išklausytas, nes vienas Kelno arkivyskupo į Avignoną siųstas domininkonas buvo suareštuotas. Taip praneša kitas raštas, taip pat kiek nušviečiąs šią bylą. Jis yra rašytas keturių pranciškonų ir prasideda žodžiais: „Allegationes religiosorum virorum fratrum Henrici de Thalhem (Thalheim), Francisci de Esculo (Asculo), Guilelmi de Ocham (Occam) in Sacra pagina doctorum et fratris Bonagratiae de Pergamo (Bergamo) juris utriusque periti".

Tame rašte minėtieji sako, „quod frater Aycardus de ordine praedicatorum verbo et in scriptis publice et manifeste docuit et praedicavit haereses detestabiles et horribiles multis praedictis fidei articulis adversantes. Et quot ipse frater Aycardus magnam multitudinem populi in dicta provincia Theutonica et in allis diversis partibus ad ipsas haereses credendas et divulgandas secum traxit... ir tvirtina, jog „...frater Nicolaus... magnus fautor et defensor... fratris Aycardi...".

Kliuvo ir pačiam popiežiui — jam dažnai esą buvę priminta įvairių pasiuntinių, pav., Kelno arkivyskupo, tačiau prieš Eckehartą jis ne tik kad nieko nedaręs, bet pasiuntęs jam ir savo favorizuojantį gynėją Mikalojų, be to, areštavęs vieną arkivyskupo Heinricho pasiuntinį — „... et unum fratrum dicti ordinis praedicatorum, nuntium Archiepiscopi Coloniensis ad persequendum dictum crimen haeresis contra predictos fratres Aycardum et Nicolaum capi sustinuit in dicta curia et detineri captivum".

Matyt, pranciškonai popiežium nepasitikėjo, inkriminavo jį domininkonus užtarinėjant. Gal tam dalykui jie turėjo kokio pagrindo? Preger'is[54] kaip tik taip sako, patiekdamas ištisą teoriją, kurios pagrindiniai bruožai yra šie:

Pranciškonai yra ta spiruoklė, bylos reikalus nuolat pirmyn stumianti. Bet Jonas XXII, visada budėjęs Kūrijos finansinės gerovės sargyboje, su kai kuriais pranciškonais buvo susipykęs, nes smerkė griežto neturto šalininkus (pav., fratičelius). Su tuo klausimu susipainiojęs ir politinis — Jonas atkakliai kovojo prieš Liudviką Bavarietį, kurį, iš savo pusės vėl, net jo patarėjais tapdami, rėmė ir žymūs pranciškonai, pav., Vilhelmas iš Occam'o, Bonagratia iš Bergamo, Mykolas iš Cesenos ir kiti. O Joną XXII visuose tuose kivirčuose ypač rėmė domininkonai, kurių jis nenorėjęs suerzinti Eckeharto pasmerkimu, dėlko galutiną bylos išsprendimą vis atidėliojęs. Bet apie 1329 m. įvykęs savitarpinis susiartinimas, reikalingas ir vienai ir kitai pusei. Galutinam susitaikymui būtų kliudęs popiežiaus abejingumas Eckeharto atžvilgiu, ir neva dėl to jis daręs naujų žygių, vedančių bylą prie galo. — Taigi, Eckehartas ne savo mokslo, o Kūrijos politikos auka?

Nepaisant viso to, aišku, kad Jonas XXII parsisiųsdino visus bylos dokumentus ir liepė pravesti naujus tyrinėjimus: „Ex inquisitione siquidem contra eum super hiis auctoritate venerabilis fratris nostri Henrici Coloniensis Archiepiscopi prius facta, et tandem auctoritate nostra in Romana Curia renovatà..." [55]. Reikia manyti, kad juos padarė kiti, ne pranciškonai, kurių „parti pris" visiems suinteresuotiesiems galėjo ir turėjo būti žinoma.

Bylai dar tebeinant, pasirodė ir kitos rūšies dokumentas: Eckehartui apginti vieno jo mokinio parašyta knyga. Pirmasis Kelno profesorius be abejojimo turėjo daug priešininkų, bet dar daugiau draugų ir pasekėjų. Vienas jų, ypač užsidegęs, buvo iš Konstanco atvykęs Seusė [56].

Taip skaudžiai kaltinamam savo profesoriui apginti tas, dar visai jaunas, studentas atskiroj knygutėj gvildena tokius painius klausimus, kaip, pav., apie Dievą ir Jo esmę, Dievybės vientisumą, paprastumą ir Dievo trejybiškumą, kūrybos procesą, Dievo įsikūnyjimą, sielos Dievo siekimą ir su Juo susijungimą, ir tt., ir tuo jis kartu bando spręsti ir taip opius mistikos klausimus. Nepasitenkindamas savo minčių pareiškimu, jis griebiasi ir polemikos, kurioj iš vienos pusės gina savo mokytoją, o iš kitos puola pseudomistikus. Bet tuo raštu, kuris, anot Denifle'o, bus bene sunkiausias vidurinių amžių spekulatyvinės vokiečių mistikos raštas, ir vienintelis tokio pobūdžio Seusės parašytas, jis nedaug tepelnė. Ir Eckehartui nepadėjo, ir pats dar įklimpo: buvo kaltinamas ir turėjo pasiteisinti net prieš ordeno teismą Antverpene.

Paskutinis dokumentas (Nusmerkimo bula 1327. III. 27).

Galutino sprendimo teko ilgokai laukt, net iki 1329 m. pavasario. Tų metų kovo mėn. 27 d. Kūrija patvirtino Kelno komisijos sprendimą, t. y. tą dieną Jonas XXII pasirašė bulą [57] „In agro dominico", smerkiančią 28 Eckeharto posakius. Bula buvo išsiųsta Kelno arkivyskupui su kitu atatinkamu lydimu raštu, įsakančiu iškilmingai paskelbti ją savo vyskupijoje.

Įžangoje charakterizuojamas nusmerktų tvirtinimų autorius šitokiais žodžiais: „Sane dolenter referimus, quod quidam his temporibus de partibus Theutonie, Ekardus nomine, doctorque ut fertur sacre pagine, ac professor ordinis fratrum Predicatorum, plura voluit sapere quam oportuit et non ad sobrietatem neque secundum mensuram fidei, quia a veritate auditum avertens ad fabulas se convertit. Per illum enim patrem mendacii, qui se frequenter in lucis angelum transfigurat, ut obscuram et tetram caliginem sensuum pro lumine veritatis effundat, homo iste seductus, contra lucidissimam veritatem fidei in agro ecclesie spinas et tribulos germinans ac nocivos carduos et venenosos palliuros producere satagens, dogmatizavit multa fidem veram in cordibus multorum obnubilantia, que docuit quammaxime coram vulgo simplici in suis predicationibus, que etiam redegit in scriptis..." [58].

Visos tos skaudžios charakteristikos Eckehartas nebeišgirdo, nes, kai pareiniečiai iš visų sakyklų sužinojo, kad jis buvęs žmogus norėjęs žinoti per daug, negu kad yra gera, kad jis tikro melo buvęs sugundytas, kad jis prieš šviesiai žibančią tikėjimo tiesą sėjęs erškėčių į Bažnyčios laukus... jį patį, Meisterį Eckehartą jau dengė žemė: mirė jis tur būt jau 1327 m. įtikimiausia iš širdgelos ir susikrimtimo...

III. Meisterio Eckeharto svarbiausieji mokslo ir mistikos bruožai.

A. Keli svarbesni jo mokslo punktai.

Ne taip jau lengva susekti svarbiausi Eckeharto mokslo bruožai ir pagrindiniai punktai. Tam darbui pirmiausia kliudo stoka tinkamų versmių, nes daug jų žuvo ar dar nėra surastos iš daugybės jo raštų. O turimųjų rankraščių autentiškumas toli gražu ne visais atžvilgiais nustatytas. Ir tikrųjų tekstų atžvilgiu ne visai aišku, kuriais geriau naudotis — lotyniškais ar vokiškais. Geri domininkonų ordeno mistikos žinovai, kaip, pav., Denifle, pirmenybę duoda lotyniškiems tekstams. Bet toji nuomonė gali būti ne visai teisinga, turint galvoj, kad Eckehartas, pasinaudodamas vokiečių kalba, kiek atsitolino nuo scholastikos tradicijos, jos mokslą toliau plėtojo, taip kad ir jiems reikia pripažinti nemažą vertę tiriant filosofines jo pažiūras. Bet jo mokslą suvedant į pagrindines formules, gal būt, geriau būtų naudotis lotyniškąja jo terminologija, kuri dėl puikios savo tradicijos yra žymiai preciziškesnė ir tuo daug geriau patarnauja. Čia vokiečių kalbos išsireiškimai, iš tikrųjų, yra mažiau tikę, nes dauguma jų buvo dar nesenai sudaryti, ir terminai, keisdami savo kalbą, dažnai keitė ne vien garsinę savo išvaizdą, bet taip pat bent iš dalies ir savo turinį. Kai dėl pačios jo idėjų santvarkos, tai vistiek, kokios kalbos dokumentus imtum pagrindan, nes nė vienoje jų nesiranda pilnos, užbaigtos jo minčių sistemos.

Toliau charakterizuojant jo mokslą, plačiausiai duodamas žodis pačiam Eckehartui.

1. Dievybė (divinitas).

Paskučiausioji visų dalykų priežastis mums nėra žinoma, taigi Dievybė, aukščiausioji buitis (esimas, Wesen), esmingoji visų dalykų priežastis, mums yra svetima, paslaptinga [1].

Jos vardas „est invocabile, nomen indicibile, nomen ineffabile“ [2], — Dievas neturi aptarimo. Apie Jį nieko negalima pasakyti [3]; Jo negalima suprasti, nes viskas, kas pasiekia sielą, jos yra suvokiama pagal žmogaus prigimtį (einant scholastiniu dėsniu, quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur) [4].

Dievas yra actus purus, ir, kaipo toks, extra tempus; Jis yra tas nunc aeternum, amžinoji dabartis. Jis stovi viršum visų kategorijų ir dėlto yra anapus visų sąvokų ir tająą prasme yra grynas „Niekis“ (Nichts) — „das ist sîn nâtûre, daz er âne nâtûre sî“ [5].

Iš viso Eckehartas, apibūdindamas Dievybę, mėgsta naudotis „theologia negativa“ metodu: „In divinis affirmationes sunt incompacte“ [6]. Tuo jis seka kitais scholastikais, kuriems Dionizo Areopagitos posakis „Αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀπηθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστα“ [7] ne tik kad nebuvo svetimas, bet dargi tapo pavyzdžiu. Tačiau, tokiais neigiamo pobūdžio terminais nepasitenkindamas, jis vis dėlto stengiasi Dievybę teigiamai charakterizuoti, ir tai vis naujais, vis savotiškesniais išsireiškimais, kaip, antai: der einveltige grund, die stille wüste, die einveltig stille, die in ir selber unbeweglich ist, das überschwebende wesende wesen lûter ân nâtûre.

Dideliu paradoksiškumu jis nepripažįsta Dievui jokių predikatų, pav., Dievybėje nėsą nei valios, nei meilės, nei gėrio, net (kaip jis tvirtina dar jaunas būdamas, pav., dar 1303 m. Paryžiuje) nei esimo (sic!). Tiesiogine prasme pasakyti apie Dievą, kad Jis „yra", negalima: ez kan von gote nieman reden eigentich daz, daz er ist" [8]. Panašiai, kaip Dionizas savo Div. nom. 13,3 kad sako: „...Dievybei net gerumo vardo mes neduodame..." ir Eckehartas samprotauja: Jei aš sakau, kad Dievas yra „geras", tai tas iš tikrųjų Jam netinka. Aš galiu būti geras, bet Dievas — ne. „In gote ist weder guote noch besserz noch allerbestez, wer sprichet, daz got guot wêre, der tête ihm als unrehte, als daz er die sunnen swarz hieze" [9]. Jis, kaip ir platonikai, kurių visą mokslą jis puikiai yra pasisavinęs net iki tokio laipsnio, kad tai jam, kaipo katalikui, sudaro ir rimtų pavojų, tvirtina, kad apie Dievybę mes daugiausia pasakome tada, kai tylime.

Taip dažnai Dievybę aprašydamas neigiamais terminais Eckehartas nemano Jai nepripažinti „buities" arba neigimą perkelt į Ją pačią; jis stato Ją aukščiau visako: Ji yra nihtbilde, nihtpersône, nihtgeist, nihtgot — mêr, Ji yra „ein lûter pûr klâr ein", t. y. tyra, gryna, aiški vienatis [10]. „Taigi, sako Eckehartas, jei aš sakau, kad Dievas neturįs esimo (buities) ir stovįs aukščiau jo, aš netvirtinu, jog Jis esimo (buities), kaipo tokio, neturi [11].

Buitį — taip tvirtina vėlybesnis Eckehartas — Dievas turi, Jis yra „esse purum et plenum" [12], Jis yra „unus idem quod indistinctus", „Deus est infinitus non receptus in aliquo", „Deus est veritas et bonitas infinita et esse infinitum" [13]. Vietomis jis net labai reikšmingai išsitaria apie Dievą, pav., kad buitis ir Dievas, tai viena ir tas pats — „Esse est deus" [14] skamba tas pagrindinis jo mokslo posakis. Vienintelė jo buitis yra jo vardas — „... ein einic 'ist': daz ist din eigenschaft sînes namen" [15].

Galimumas ir realumas Dievuje yra vienas ir tas pat. O kūriniuose yra skirtumas tarp „esimo" (esse), turinčio kokią nors priežastį ir kiekvienam kūriniui priklausomos esmės" (essentia). Esimo šaknų nėra jokiuose kūriniuose. Kūriniai turi esimą, jie yra jį gavę, bet Dievas yra esimas (buitis) ir Jis jį teikia [16]. Dievo negali būti tas, kas neturi pilno esimo.

Kaip iš to matyti, Eckehartas mano, kad Dievuje buitis, esimas (esse) ir esmė (essentia, Substanz, Weslichkeit, istigkeit) yra identiška, tačiau kūriniuose jiedu realiai atskirti nuo vienas kito ir tarpusavy santykiuoja tik kaipo aktas ir potencija [17]. —

Dievas, būdamas tobula, pilna buitim, pačia buitim, yra ir viso esimo priežastis. Tobulas tėra vien Dievas. Kitaip yra su kūriniais. Jie negali būti tobuli jau vien dėl to, kad yra kūriniai, nes, kaipo tokie, jie yra reikalingi sukūrėjo.

Dievas neturi nei praeities, nei ateities; veikti arba būti ką nors nuveikusiu Jam yra tas pat; Jis yra „nunc indivisibile in aeternitate" [18].

2. Trys Dievo asmenys (deus).

Dievo buitis yra gyvas, save žinąs ir pažįstąs protas [19]. Vaisingame savęs regėjime Tėvas ištaria savo paties prigimtį Amžinajame Žodyje [20]. Ta pati prigimtis, kuri Tėve yra veikianti, Sūnuje yra priimanti [21].

Sūnus, kaipo dieviškosios sąmonės objektas, pasilieka dieviškoje buityje ir drauge išeina prieš ją kaipo asmuo [22], nelyginant, žodis, išreiškiąs many glūdinčią mintį [23].

Taigi, Amžinasis Žodis, Sūnaus asmenimi ištartas, savo prigimtimi pasilieka Dievas.

Tėvas myli savo Sūnų. Tą Amžinąjį Žodį ištardamas, Jis drauge iškvepia ir meilę, kuri yra ne kas kita, kaip, tarsi, koks ryšys tarp Tėvo ir Sūnaus ir Sūnaus ir Tėvo. Tas ryšys, tas palaimintas vienas kito žinojimas, tai — Šventoji Dvasia. Sūnus išplaukia iš Dievo kaipo pažinimas, o Šventoji Dvasia — kaipo meilė[24].

Iš Tėvo išplaukę Sūnus ir Šventoji Dvasia pasilieka viename, neišsiskiria, dėlto ir sakoma: „Šitie trys tai yra vienas" [25]. Toks asmenų susidarymas nėra koks jų sukūrimas, nes nesusikūrė arba nebuvo sukurta tas, kas yra Dievuje. Visa tai buvo jau prieš kūrimą; taigi, Sūnus randasi „Tėve", kaip ir Tėvas „Sūnuje", kuris yra „vienas su Tėvu".

Tas pat galima pasakyti ir apie Šventąją Dvasią, kuri yra „Tėve" ir „Sūnuje", kaip šiuodu joje. Kadangi meilė tarp Tėvo ir Sūnaus yra amžina, tai ir Šventoji Dvasia yra taip pat amžina, kaip ir Tėvas su Sūnumi.

Tris Dievo asmenis teturi viena buitis, kitokie jie yra tik savo santykiavimais, nes tas, kuris iš kito išėjo, yra kitoks, negu tas, iš kurio išėjo,— kitoks, bet ne kas kita.

Dievybėje tėra essentia (substantia) ir relatio. Trys Dievo asmenys teturi vieną esmę — hânt die drîe persône niht wan ein blozez wesen unde sint alleine underscheiden an den persônen... alle drîe sint einander vremede an den persônen unde sint doch ein in dem wesen[26].

Tėvo ypatybė yra ta, kad Jis, išskyrus tik save, daugiau nuo nieko nepareina[27]; Sūnaus — kad Jis nepareina nuo savęs, o išplaukia iš Tėvo; Šventosios Dvasios — kad Ji kartu iš abiejų, Tėvo ir Sūnaus, išplaukia, tačiau ne gimimu, o tik meile. Sūnus išplaukia iš Tėvo amžinoj dabarty. Jis amžinai gimdomas. Tėvas nėra vien sukūręs, visada Jis pasilieka ir kurią s[28]. Anoj paprastoj, amžinoj dabarty, kur Dievas yra nuo amžių, buvo, yra ir amžinai bus asmenų išplaukimas[29].

Laikas žinomas dviem dalykais — amžinumu ir nykimu; bet Dievuje nėra nei jaunumo, nei senumo, arba, geriau sakant, Jis visada yra jaunas, kurią s ir gimdąs[30]. —

Kaip matyti, čia grįžta Plotino Trejybės metafizikos mintis: esimas, kaipo pažįstąs (subjektas), kaipo savęs pažinimas (objektas) ir kaipo šio su savim santykiavimo žinojimas (Subjekt—Objekt— Bewusstsein), arba, krikščioniškai išsireiškiant — Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia. Iš Tėvo eina Sūnus, Jame pažįsta pats save, o šis, to sąryšio (identiškumo) palaimintas žinojimas, tai — Šventoji Dvasia.

3. Kristologija.

Dievas Tėvas tetaria vieną žodį — savo Viengimį Sūnų. Amžinojo Žodžio ištarimas Tėvui yra esmingas (essentialis, istic), taigi, Sūnaus kilimas iš Tėvo yra būtinas; Jame (Sūnuje) Tėvas pažįsta pats save ir per Jį grįžta į save. Sūnaus užgimimas yra drauge Tėvo grįžimas „in den grunt und in den kernen der veterlichkeit".

Amžinybejė Tėvas pagimdo savo Sūnų, kaipo sau lygų... Aš dar giau sakau: Jis pagimdo Jį mano sieloje... Jis pagimdo mano sieloje Jį tokiu pat būdu, kaip amžinybėje, ne kitaip" [31]. Taigi, žmogus, ne kaip individas,

bet kaip exemplar homo, yra ne kas kita, kaip Tėvo Sūnus ir tuo Dievui imanentinis būtinumas.

Toliau Eckehartas tvirtina, kad „visa, ką Dievas Tėvas davė viengimiui savo Sūnui žmogiškoje Jo prigimty, Jis yra davęs ir man, neišskyrus nei vienumo su Jo esme, nei tobulumo; visa tai lygiai Jis davė man, kaip ir Jam". Visa, ką turi dieviškoji prigimtis, visiškai turi ir teisingas bei dieviškas žmogus; dėlto toks žmogus kuria tai, ką ir Dievas; jis drauge su Dievu yra kūręs dangų ir žemę, jis yra amžinojo žodžio kūrėjas, ir be tokio žmogaus Dievas nežinotų, ką veikti.

Kristus, žmonijos exemplar, apima visa žmogiška — „der mensche ist got an kristî persône" ir, kaip sako vienas magistras: „Žmogus yra vienos dvasios su Dievu ir vieno kūno su Kristumi". Jis būtų įsikūnijęs ir be žmonijos nupuolimo, nes metafiziškai tai buvo būtina, nuo amžių taip nustatyta, kadangi reprezentuoja žmogaus idejos realizavimą.

Eckeharto moksle Kristaus uždavinys negauna tos reikšmės, kuri paprastai Jam yra skiriama. Istorinę Jo reikšmę nustelbia viršistorinė; Jis teveikia tik kaipo dorinis pavyzdys. Ne vienoje vietoje Eckehartas išsitaria, nedaug teduodąs reikšmės teologų nuomonei, kad Kristaus užgimimas žmoniją aukština, kilnina. O visur jis pabrėžia, kad Dievo esmė esanti ir jojo esmė, ir kad žmogiškoji jo prigimtis atsiranda drauge su Sūnumi. Žinoma, šitokioj Logo mistikoj, kurios α ir ω yra tvirtinimas — „zwischen dem eingebornen sune unde der sêle enist dehein underscheit", turi išnykti išganymo mintis ir Kristaus misija; joje Kristaus gyvenimui ir veikimui žmonijos naudai vietos nėra. Kūninis Kristaus užgimimas turi mažiau reikšmės, kaip dvasinis bet kokio žmogaus užgimimas; žmogaus siela daugiau reiškia už Kristaus kūną. — „Es ist gote werder, daz er geistliche geborn werde von einer iecllcher juncfrouwen oder guoten sêle, denne daz er von Marien lîplîche geborn wart".

4. Kūrimas.

Esse formale extra in rerum natura atsiranda kūrimu, kuris eina šitaip: Dievas težino v i e n ą kūrimą — Sūnų, tetaria vieną žodį — Sūnų. Juo Jis ištaria ir visus dalykų pirmavaizdžius (rationes rerum). Paskučiausioji visų dalykų priežastis amžinybėje yra išplaukimas, laiko ribose tie dalykai yra sukurti iš nieko.

„Dievas tetaria viena" — save, ir kartu su tuo Jis ištaria ir savo Sūnų, ir Šventąją Dvasią, ir visus kitus kūrinius. Dievuje tėra vienas pasakymas, bet — kaip pranašas sako — „aš girdėjau du, t. y., Dievą ir kūrinius. Kur tai taria Dievas, tai — yra Dievas, bet šičia tai — kūryba.

Amžinajame Žodyje Dievas Tėvas ištaria mano, tavo ir kiekvieno žmogaus dvasią... Ir aš ir tu tame ištarime esame Dievo sūnūs, kaip ir pats Tėvas Žodis [32]. Ir Tėvas, ir Sūnus, ir visi dalykai, ir Amžinas Žodis toje šviesoje yra vieningi, nes Dievuje tėra Dievas [33].

Jo paties gerumas (gōtlîchiu güete) vertė Dievą Tėvą leisti kūrinius, kad ir jie, kaip ir Jis pats, džiaugtųsi Jo gerumu. Visatą Jis sukūrė iš meilės.

Kurti, leisti, reiškia suteikti esimą, tokį esimą, kokio anksčiau nebuvo [34].

Kurti, reiškia sudaryti iš nieko, nes kol nėra esimo, tai tėra tik niekis. O iš nieko kuria vien Dievas. Iš nieko jis veda į esimą. Tam reikia begalinių jėgų, kurias teturi vien Dievas; ir dėlto vien Jis tegali kurti [35].

Taigi, vien Dievas yra esimo priežastis, dėlto Jis ir džiaugiasi savo kūryba. Blogis nėra Jo sukurtas (effectus), tai yra nupuolimo dalykas (defectus) [36]. Dievas yra gėris, Jis yra „viso gėrio gėris", kaip sako Augustinas. Kaipo toks, Jis nieko blogo kurti negali, tačiau blogį Jis taip tvarko, kad jis tarnautų visatos grožiui ir užbaigimui [37].

Visa, kas veikia, sudaro tai, kas yra į save panašu [38]. Kadangi Dievas yra esse, tai tame esse ir randasi vienintelis kūrinio panašumas į Dievą. Dievas yra absolutinė, pirma ir tobula buitis, Jis yra neaprėžtas 'taip' (negatio negationis) [39]. Tik jis yra vienas, tikras ir geras. Iš Jo kūriniai turi tai, kad jie yra 'kažkas', turi 'tikrumo', ‚gėrio' [40].

Pasaulį ir visa, ką Dievas sukūrė, Jis sukūrė dabarty — got schöpfet die welt und alliu dinc in eime gegenwürtigen nû [41]. Jis kuria be pertraukos — „sunder underlâz. Allez daz vergangen ist unt was zuokünftic ist, daz ist gote frömde unde verre" [42]. Taigi ir tai, kas buvo ir prieš tūkstantį metų, Dievui yra artima, kaip ir dabartinis laikas. Kūrybos aktas, kaipo toks, vyksta prieš laiką, viršum laiko, be laiko [43].

Prieš kūrybą tebuvo Dievas, ir Jo vardas iš keturių raidžių — DEUS [44].

Vieną kartą man pastatytą klausimą [45], kodėl Dievas ne anksčiau leido pasaulį, atsakiau: „Kadangi negalėjo; nes kol dar pasaulio nebuvo, ir sąvokos 'anksčiau' nebuvo. Taip pat galima prileisti, kad pasaulis buvo „nuo amžių" ir kad Dievas jo „anksčiau" visai nebūtų galėjęs sukurti, nes Jis kūrė jį amžinoje, pirmoje dabartyje, kurioje Dievas yra kaipo Dievas [46].

Kurdamas Dievas nepasikeitė, tačiau visi sukurtieji dalykai pasikeitė [47].

Kūriniai nėra išplaukę iš dieviškos esmės, kaip kad amžinasis Tėvo Žodis [48]; kas taip manytų, tai tvirtintų, kad kūriniai yra Dievas; tačiau protingas žmogus negali taip daryti. Dievybėje yra viso išplaukimo esmė ir tikslas; viskas tenai yra vieninga tiek savo substancija, tiek esimu, pažinimu bei veikimu. O kitaip yra su kūrinių kūryba. Tie kūriniai nepriklauso absoliučiam vienumui, jie yra įvairybė, išsiskyrusi iš buities ir, kaipo įvairybė, yra netobulybė.

Dėlto visa, kas yra, turi dvejopą esimą, būtent, vieną, Amžinajame Žodyje, esantį be pasikeitimo, ir kitą esantį išorės kūryboje, dalykų įvairybėje [49]. Pirmasis yra jo virtualinis, antrasis, savo silpnybėje kenčiąs keitimus, formalinis esimas. Tenai dalykai yra tikri, o čia jie neturi pilno, nedalinamo, gryno esimo. Visi kūriniai yra idealaus pasaulio atvaizdas [50]. Visa, kas čia regima kintamu, ten yra nekintamu pavidalu [51].

Kaip matyti, Eckehartas, panašiai, kaip Platonas, idejas laiko dalykų pirmavaizdžiu, viso empirinio esimo ir pažinimo principu. Tokiu būdu Amžinasis Žodis jam yra dieviškuoju idealų pasauliu, arba, kaip Eckehartas išsireiškė, „mundus archetypus". Taigi, jis yra jungtis (Vermittlung) tarp Dievo ir empirinio pasaulio. —

Ten, kuriamojoj priežasty, visa yra kilnesniame esime, negu kad būtų taip sau formaliai 'sukurta' [52].

Visa, kas turi kūną, yra atsitiktina ir sumenkę; bet ir nemedžiaga, t. y. tai, kas yra dieviška, dar nėra vientisa absolučia prasme tuo, pav., kad jo esmė

nėra jo esimas, arba, tiksliau sakant, dėlto, kad jo esimas nėra pažinimas. Tobula yra tai, kas yra esimas ir esmė, arba esimas ir pažinimas.

Kūriniai, paimti tokie, kokie jie yra, yra be esimo, yra niekis — alle crêature in dem si sint sô sint si else ein niht [53]. Visa, kas yra sukurta, kaipo toks, paimtas skyrium nuo Dievo, nuo buities, yra niekis. Kuo nors jis gali tapti tik apšviestas tos šviesos, iš kurios ima savo esmę — dâ sint si i c h t (vietoje niht) [54].

Kol vieną kūrinį lygini su kitu, jis atrodo gražus ir ką nors reiškia, bet kai jį palygini su Dievu, jis pasirodo esąs tik niekis [55]. Pažindamas visus kūrinius drauge, pažįstų niekį [56]. Kas išvydo Dievą, tam nieko nebereiškia visi kūriniai (dâ alle crêatûre niht ensint), nes be Dievo visa yra tik niekis.

Kas paimtų pasaulį drauge su Dievu, tas vistiek neturėtų daugiau, negu paėmęs vien tik Dievą.

Kiekvieno dalyko pirmavaizdis, kaipo jo esimo versmė, aukščiausioji priežastis, vadinasi „šviesa", o dalykas, kaipo toks, kito iššauktas ir stovįs žemesniame laipsnyje, vadinasi „tamsybė" [57] „Universaliter enim ratio rei, utpote principium et causa superior lux est; res ante ipse causata et inferior, tenebre est".

Tamsybė šviesos nesudrumsčia ir Dievas nepranyksta daiktuose: „Lux in tenebris lucet, et tenebre eam non conprehenderunt".

Sutrauktai Eckeharto kūrimo mokslą galima šitaip formuluoti:

Dievas y r a, šalia Jo nieko nėra. Jis yra „visa visame" ir „viskas kiekviename daikte" [58]. Kūriniai yra be esmės (wesenlos), ir prieš Dievą jie yra grynas niekis; bet, kaip sako Augustinas, jie yra Dievas tąja prasme, kad nuo amžių jie buvo Dievuje, ir kad turi vėl į Jį sugrįžti. Tačiau vien kaipo tokie, anot Dionizo, jie yra niekis. Tame tarpe nuo kilimo iš Dievo iki sugrįžimo į Jį, jie yra tokie nereikšmingi (wesenlos), kaip ir niekis. Kūrinius Dievas liečia betarpiškai savo buitimi, bet joks kūrinys negali pasiekti Sukūrėjo [59]. Taigi, nors Dievas ir pasiekia visus dalykus, tačiau Jis niekada nėra jų pasiekiamas [60]. Dievas randasi visuose dalykuose, nes mes jaučiame, kad jie visi turi „esimo" [61], bet vis dėlto Jis stovi aukščiau už juos visus, jų nepaliestas. Jo buitis yra jų visų ramstis. Dievas, kaipo esimas, randasi visų dalykų esmėje, ir visa, kas yra (das Seiende), egzistuoja tik per Jį [62]; ir tuo pačiu laiku Jis yra anapus jų visų (extra omnia). Tą, kuris kūryba naudojasi tik savo užgaidoms patenkinti, tik savanaudiškai, ji nuveda nuo Dievo, bet tąjį, kuris joje regi Dievo gerumą, ji nuveda į pažinimą aukščiausiojo savo turto, t. y. Dievo, ir tąja prasme kiekvienas kūrinys yra kelias į Dievą.

Tvirtindamas, jog Tėvas težino v i e n ą kūrimą (semel locutus est) — Sūnų, ir kad šis su idealiniu pasauliu esmingai yra tas pats, nes, ištardamas žodį (verbum), Tėvas drauge ištaria idejas, tų dalykų pirmavaizdžius (rationes rerum), Eckehartas visai nedaro to skirtumo, kurį šiaip scholastikai daro tarp creatio verbi ir productio mundi. Tąja prasme Eckehartas pasisavino apaštalo Jono pasakymą: Quod factum est, in ipso vita erat — kas pasidarė, tai buvo gyvybė jame.

Empiririnio pasaulio kūrimas Biblijos supratimu yra tai mintis, kuriai Eckeharto filosofijoj nėra vietos.

Tokiu būdu nuostabia drąsa Eckehartas ėmėsi visai kitaip aiškinti Biblijos paduotą kūrimo procesą. Jis netiki, kad Dievas sukūrė dangų ir

žemę, o rytoj visa kita. „Tačiau Mozė taip rašė, jis, žinoma, tai geriau žinojo: bet taip jis darė žmonėms, kurie kitaip to nebūtų supratę". Dar daugiau, pasaulis iš viso nebuvo sukurtas, jis egzistavo nuo amžių; jis buvo Dievuje ir yra amžinas, kaip ir Jis pats.

5. Psichologija.

Žmogaus siela atsirado šitokiu būdu: Dievas tarė: „Wir machen einen glîchen", tai reiškia ne ką kita, kaip: Wir in dem râte der heiligen drîvaltikeit wir machen einen glîchen".

Sukurdamas sielą, Dievas nuveikė esmingiausį, dieviškiausį savo darbą. Jis nieko kito nesukūrė į save taip panašaus, kaip sielą. Visi kiti Jo leisti kūriniai Jam atrodė tokie niekingi, kad Jis nenorėjo juose buvoti, tačiau sielą Jis sukūrė taip į save panašią, kad galėjo jai net save dovanoti. Siela yra Dievo namai. Iš to eina ir stebuklingas jos kilnumas. Dievo namai ji yra dėl to, kad gali Dievą priimti, o Jį priimti gali dėl to, kad yra Jo paties paveikslas [63].

Siela yra tokia pat neišsakoma, kaip ir Dievas [64]. Ji yra kilnesnė už visus kūniškus dalykus. Ji, tarsi, sukurta ribose laiko ir amžinybės, ir juodu abu liečia: vyriausiomis savo galiomis susiduria su amžinybe, žemesnėmis — su laiku. Dėlto ji ir veikia laike, tiktai ne žemišku, bet amžinuoju būdu, kaip angelai [65].

Siela yra tokia subtili, kad jai visai nerūpi ta erdvė, kurioje ji randasi. Šiame pasaulyje ji gyvena tik savo meile. Šv. Augustinas taria: „Siela yra ten, kur ji myli, ir ji yra tuo, ką ji myli" [66].

Ir savo laisvumu siela panaši į Dievą — kad ir ne nesukuriamumu, nes siela yra sukurta. Vien Dievas yra laisvas *ir* nesukurtas [67].

Posakis — „diu sêle ist geschaffen", kuris randasi autentiškame pamoksle „Intravit Jesus in templum dei etc.", nėra vienintėlis tuo reikalu jo atsiliepimas; yra vietų, kur jis sako priešingai, pav., ich han etwenne gesprochen von einem lichte, ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und unschepflich" [68], dėlko ir kilo neaiškumai, pro kuriuos jų nepastebėdami, negalėjo praeiti Eckeharto kaltintojai.

Pojūčiai yra tie laiptai, kuriais siela eina į pasaulį ir kuriais pasaulis prieina sielą [69]. Be tų išviršinių, siela turi ir išvidinių pojūčių, kurie randasi pačioje sieloje, — žemesnių ir aukštesnių. Pirmiesiems priklauso suvokimas, pajutimas ir pageidavimas, o antriesiems — atmintis, protas ir ir valia [70]. Pas šv. Augustiną tai atatinka Tėvą, Sūnų ir šv. Dvasią ir stačiai jungiasi su absoliučia esybe — su Dievu.

Siela veikia savo galiomis, o ne savo esme. Visas jos veikimas reikalingas tarpininkaujančių jėgų. Pačioje jos esmėje veikimo nėra. Tos galios plaukia iš jos esmės, tačiau joje, sielos pagrinde, viešpatauja tyla, tenai yra visiška ramybė — ten Dievas jungiasi su siela [71].

Taigi, sieloje reikia skirti „galias" nuo „pagrindo". Tą „pagrindą" Eckehartas yra ypačiai pamėgęs, jis sudaro jo mistikos centrinį punktą ir dėlto jis vis grįžta prie jo, ieško jam vis naujų, tikslesnių pavadinimų, kaip, pav., „der Seelengrund", „Hütte des Geistes", „Kleidhaus Gottes", „Herz der Seele", „Burg in der Seele" ir panašiai [72].

Tas sielos pagrindas jungiasi su Dievo pagrindu, kuris vadinamas „Seelenfünklein", „scintilla", „sielos kibirkštėlė" ir tt., esančia giliausia sielos esme — „Got gêt hie in die sêle mit dem sînem allem, niht mit dem sînem teile. Got gêt hie in die sêle in dem grunde[73].

Apie tą kibirkštėlę kalbėdamas jis išsitaria: „quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum vel non creatum..." [74] arba kaip skaitome gerai paliudytame pamoksle: „wêr der mensche allez alsô, er wêre alzemâle ungeschaffen und unschepflich..." [75]; taigi, kaip matyt, jis yra linkęs manyti, kad tai yra nesukurta. Vėliau už tokį mokslą kaltintas, savo pasakymus stengiasi išaiškinti ortodoksiškai. —

Tame pagrinde randasi Dievas visu savo dieviškumu; šiaip niekas negali įsiskverbti į jį, taigi nei laikas, nei erdvė jo neliečia[76]. Žmogiškasis „aš" jame jungiasi su dieviškuoju „aš". Jame patenkinami visi žmogaus siekimai: pažinimas ir meilė, protas ir valia. Tas pagrindas yra visų dvasinių žmogaus galių susiliejimo punktas. „Mit dem teile ist diu sêle gote gelîch und anders niht" [77]. Čia ir žmogus, ir Dievas gyvena anapus savo saviškumo.

Visų sielos pastangų prasmė ir yra siekimas savo pagrindo, kur subjektas ir objektas susilieja, kur mano „aš" įsilieja į dieviškąjį „aš", kaip lašas į jūres. Tuo pačiu metu, kai aš nustoju savo asmenybės, mane apipila gyvenimo pilnumas, pažinimas, džiaugsmas, meilė. „Zwischen dem eingebornen sune unde der sêle enist dekein unterscheit" [78]. Aš esu Dievas Dievuje.

Dėlto Augustinas sako: „Neik išorėn — savin kreipkis: vidujiniame žmoguje gyvena tiesa" [79].

Šitą Eckeharto mokslo punktą galima laikyti jo psichologijos branduoliu, kuris padeda išspręsti senai keliamą klausima ar jo mistika yra etinio ar intelektualinio pobūdžio: yra dieviškumo su žmogiškumu identifikavimas, kuriame tiek intelektualiniai, tiek doriniai žmogaus pradmenys jungiasi aukštesniame vienete, esmėje ir, vieni kitus persunkdami, yra to paties objekto malonės peršviečiami.

Iš mokslo apie tą sielos kūrimą paaiškėja, kad Eckehartas, priešingai Bažnyčios Tėvams, nedaro jokio skirtumo tarp ad imaginem ir ad similitudinem, tarp naturalaus ir palaiminto antnaturalaus Dievo panašumo, jam nebėra jokios sienos tarp Dievo ir žmogaus. Tai buvo priešinga ir šv. Bernardui ir Viktoriečiams, kurie savo mokslui taip pat buvo panaudoję šv. Augustiną. Siela, iš tikrųjų, esminiai susijungia su jai identiškuoju „punktu", su nepajudinamu Trejybės centru: „... Daz punt beweget sich niht... daz punt ist diu vermügentheit der drîveltikeit... und alsô diu sêle geeiniget wirt an daz unbeweglîche punt, dâ an vermag si alliu dinc ... (diu sêle wirt) an daz punt vereinet und êweklîche dar besteliget..." [80].

Tos sielos gelmės, iš kurių tryška pažinimas ir meilė, randasi anapus visokių funkcijų, jos yra amžina tyla „—in dem grunde dâ ist das mitel swîgen, hie ist alleine ruowe...".

Bet Eckehartas ne visada apie tą patį vienodai išsireiškia; taip, pav., ši „sinderesis" kartais vadinama tam tikra „jėga", o kitur vėl pripažįstama, kad tas sielos dugnas „...ist niht ein kraft der sêle...[81].

6. Etika.

Gera esmė yra to žmogaus, kuris yra nusikreipęs į Dievą. Visi žmogaus darbai iš Dievo gauna savo gėrio atspalvį. Dėlto stenkis visą savo gyvenimą sutvarkyti pagal Jo valią. Prisirišk prie Dievo, ir Jis visa gera pririš prie tavęs — „Hafte gote an, sô henket er dir alle guete an“ [82].

Meilėje reikia skirti du dalyku: meilės esmė ir jos veikimas. Veikimas tėra išviršinis tos meilės pasireiškimas [83].

Nesilygstamas mūsų atsidavimas Dievui, o ne išviršiniai darbai sudaro mūsų palaimą [84].

Dievas visai nepaiso išviršinių mūsų darbų, Jis težiūri vien mūsų meilės, religinio mūsų nusiteikimo. Jis nori, kad visame mes tik Jį temylėtumėm.

Dievas pasitenkina vidujiniu mūsų darbu, nežiūrint to, kad kartais ir nepasisektų mums realizuoti vidujinio mūsų nusistatymo [85], nes dorinė vertė, tikrai imant, tepriklauso mūsų nusiteikimui, ir tai dėl to, kad gera ar bloga pasirenka mūsų protas ir siekia mūsų valia. Tas mūsų valios siekimas yra vidujinio akto išdava, o išorinis aktas tėra priemonių pasirinkimas bei pavartojimas. Dorinį atspalvį veikimui teduoda vien tikslas [86]. Ir nieko neturįs žmogus gali būti gailestingas, nes jis gali duoti bent savo nusistatymu [87].

Taigi, visa dorybė ir visas dorovingumas glūdi geroje valioje [88], ką ir Augustinas tvirtina žodžiais: „Savo valia mes arba darome gera arba nusidedame“ [89]. O aš tvirtinu, kad ir tas, kuris vien dalį (dorinio idėalo) pažįsta, jei tik jis tobulai myli teisybę, yra teisingas žmogus, nors jis ir neturėtų nei mažiausio galimumo veikti. Dievybėje žiedas yra tas pats, kas ir vaisius, noras reiškia tą patį, ką ir turėjimas, o turėjimas tą patį, ką ir meilė [90].

Taigi, tegul geros valios žmogus nesisieloja, jeigu jam nepavyko visų užsimotų darbų nuveikti, nes ir norėti veikti ir nuveikti Dievo akyse reiškia tą patį [91].

Dorinis vidujinis darbas, t. y. palinkimas į gera ir nekentimas blogo, yra dieviškumo pradas žmoguje. Tai veikia „Tėvas pasilieką viduje“ [92]. Ir kiek žmogus gyveno toje meilėje, tiek jis gyveno Dievuje ir Dievas jame [93]. „Kas pasilieka manyje ir aš jame, tas daug atneš vaisių“. „Dvasios vaisius — yra meilė, džiaugsmas, ramybė, kantrybė, švelnumas, gerumas, ištikimybė, kuklumas, susilaikymas ir nekaltybė“. Tai veikti tegali vienas Dievas, kuris visa tai veikia kaipo Šventoji Dvasia mūsų sieloje [94].

Jūs neturėtumėt paliauti veikę visokių išviršinių darbų, nes meilė niekad negali būti be veiksmo. „...Jei ji atsisakė veikti, taria Gregorius, tai ji nebuvo meilė“ [95].

Žmogus turi veikti dėl paties veikimo, kitos jokios naudos neieškodamas — „noch verstân noch wizzen noch inrekeit noch andâht noch ruowe, wan alleine gotes willen“ [96]; taigi, jo veikimas turi būti laisvas nuo bet kokių išskaičiavimų; mūsų „aš“ turi tenai visai nesipainioti, nes kitaip Dievo nerasime [97/98].

„Kas yra dorovinga, sako Macrobius, savo atlyginimą turi savy“ [99].

Dievui tarnauti iš baimės — yra gera, tačiau geriau Jam tarnauti iš meilės; o geriausia — sujungti meilę su baime [100].

Tikro nusiteikimo tu dar neturi tol, kol veiki norėdamas pelnyti dangų. Dievo tu būsi pakenčiamas, bet tai dar ne geriausias laipsnis [101]. Visi tie, kurie saugojasi šiurkščių nusidėjimų, kurie norėtų būti geri vien už kompensatą iš Dievo pusės, — visi tie yra, tarsi, biznieriai, nes jie už tai, ką duoda, nori ko nors ir gauti, ir tuo, tarsi, prekiauja su Dievu [102]. Kas Dievą myli dėl žemiškų turtų, tas myli Jį kaip kokią karvę, iš kurios tikisi ir pieno ir sūrio [103].

Tas, kuris veikia iš savo sielos gelmių, iš ten imdamas savo nusiteikimą, neprivalo klausti, kam ir kodėl jis veikia; jis net nusideda veikdamas tam, kad dangų pelnytų, kad Dievą ir palaimą pasiektų.

Dievas yra „viršdidis tavo atlyginimas", nes Jis visada atlygina gausingiau ir baudžia menkiau, negu esame pelnę [104].

Kol dar žmogus neturi palinkimo prie gero, ir kol savo viduje jis dar netapo vienu su gėriu, tai jis težino apie jį tik iš kitų kalbų, jis vien „veidrodžiams ir mįslėms tarpininkaujant" jį regi, t. y. „iš tolo", bet vos tik sutapęs su gėrio esme ir tuo pasidaręs tikrai geru, jis veikiai įžvelgia ir tikrąjį gėrį. Tada jis akis į akį regi Dievą. „Akis į akį aš regėjau Viešpatį ir buvau palaimintas" [105]. Tas vidujinis pažinimas yra tikras ir tobulas. Juo mes pažįstame veikimo esmę. Su šiuo pažinimu yra taip, kaip ir iš viso su mokslu: jis yra įgyjamas tik per vargus ir skausmus, bet įgytas jis teikia pasitenkinimo ir palaimos, sako Hugo a St. Victor [106].

Šio, tikrai pažinusio, žmogaus vidujinio gyvenimo niekas negali sudrumsti taip pat, kaip ir Dievo. Jis žiba, ir žvilga, ir garbina Dievą be perstojimo [107].

Jis yra geras savy, savo gerumo jis nesemia iš išorinių darbų: jeigu jis būtų geras vien daugybe savo darbų, tai savy jis tikrai nebūtų geras [108]. Lygiai taip, kaip kad ir tūkstančių pasaulių sukūrimai nė per plauką nebūtų geresni už vieną vienintelį Dievą, taip, sakau ir vis kartoju, kad ir kažin kokie platūs, dideli ir gausingi būtų išoriniai darbai, vidujinio žmogaus gerumo jie nė kiek nepadidina; savo gerumą žmogus turi savy. [109].

Iš gero vidujinio nusistatymo išplaukęs išorinis darbas nėra paniekos vertas, tačiau, jis nėra nei išganingas, kad ir kažin kiek būtų didelis, jei savo versmę turi netikrame vidujiniame nusiteikime. Taigi, išorinis darbas tikrą dieviškąją savo vertę gauna iš vidujinio nusistatymo, kuris, tarsi, įsilieja į išorinį darbą ir čia, darbų įvairybėje pasislėpęs, tampa dieviškumo atvaizdu.

Dėlto žmonės neturėtų tiek rūpintis tuo, ką daro, kiek įsikalti sau galvon tą, kokie jie turėtų būti. Jei tik tu būsi teisingas, tai ir tavo darbai bus teisingi. Nemanyk, kad šventumo įgysi darbais; jo įgysi tik esimu, nes ne darbai mus kilnina, bet mes turime kilninti savo darbus [110]. — Eckeharto etika — kaip matyti — yra „Gesinnungsethik".

7. Nuodėmė.

Dievas yra „versmė ir tikslas" [111]. Visa, kas atatinka tiesiąją į tikslą, yra gera [112]; o kas nukrypsta nuo tos tiesiosios, yra bloga, yra nuodėmė. Iš savo prigimties viskas stengiasi laikytis tos tiesiosios ir, laikydamiesi tvarkos, išsaugo savo esmę, tačiau, kas atsitolina nuo tvarkos — atsitolina,

kaip sako, Boëthius, ir nuo savo pagrinde glūdinčio esimo"[113]. Niekis yra ir neturi esimo tas, kuris nusideda tuo, kad Dievo negarbina[114].

Prieš nupuolimą Adomas buvo Dievui taip artimas, kad Dievybės šviesa kiaurai peršvietė jo valią ir pasiekė aukščiausią jo jėgą, kad jis negalėjo nepildyti Dievo valios. Tai buvo nekaltybės laikai[115]. Bet vėliau įvyko tos vyriausios jėgos atsiskyrimas nuo Dievo ir dėlto nupuolė visos kitos jo jėgos; mat, kol dvasios viršūnė santykiuoja su dieviškuoju magnetu, tai jos laikosi ir žemesnės sielos galios, bet kaip tiktai ji nuo Dievo atjungiama, tai nuo stipriausios sielos galios atkrinta ir žemesnėsės[116]. Tada siela lieka it medis, netekęs syvų, ir vaisių ji tol neneš, kol joje nepradės veikti dieviškoji malonė.

Kadangi siela kilusi iš dangaus, o kūnas iš žemės, tai juodu nuolat tarpusavy kovoja[117]. Kūnas iš tikro yra sielos kalėjimas (σῶμα, t. y. σῆμα). Tačiau būtų negalima manyti, kad blogi palinkimai eina vien iš žemiškosios žmogaus prigimties, nes jie pareina ir nuo įpratimo prie blogo. Netiesa, kad — kaip dažnai girdėti — mūsų priešininkai turi mus nugalėti; tiesa, jie mumyse sukelia aistrą, tačiau jie nėra blogo priežastimi[118]. Mes galime griežtai pasipriešinti aistrai; juk Dievas apdovanojo mus laisva valia[119].

Nuodėmė yra ne palinkimas į nuodėmę, bet pasiryžimas ją papildyti[120].

Kas sudaro nuodėmės esmę? — Nusikreipimas nuo palaimos ir dorinio gėrio[121]. Nuodėmė yra žmogaus nusikreipimas nuo visumos, t. y. nuo Dievo, ir kreipimasis į „įvairybę“ ir iš to einančius išsiblaškymus[122].

Kiekviena nuodėmė turi dvi pusi, būtent, 1) atsikreipimą į tą kintamąjį gėrį, kurį mums siūlo pasaulis, žemiškoji mūsų prigimtis, nelabasis ir 2) atatinkamą nusikreipimą nuo nekintamojo gėrio. Šioje antroje pusėje glūdi nuodėmės priežastis ir yra formalus jos aptarimas[123].

Nuodėmė supančioja. Kiekviena nuodėmė yra vergystė[124].

Mirtina nuodėmė yra sielos apmirimas, nes mirti tai reiškia nustoti gyvybės, o Dievas yra toji sielos gyvybė, nuo kurios nuodėmė per mirtį ją atskiria. Ji yra bendravimas su nelabuoju. Ji yra taip pat išsiskyrimas iš krikščionybės[125].

Žmogui negali atsitikti nieko blogesnio, kaip papildyti nuodėmę. Nei visi pasaulio skausmai, kartu paimti, žmogui negalėtų tiek pakenkti, kiek nuodėmė.

Dievas taip smarkiai nekenčia nuodėmės, kad to net įsivaizdinti negalima, mat Jis yra Pati „Teisybė“ — šalia Jo tegali būti tik teisingi žmonės, o nuodėmė yra didžiausia neteisybė, užgaunanti Dievą pačioje Jo esmėje, nors ji teliečia nusidėjėlį.

Nuodėmė atleidžiama tam, kuris tampa Dievo vaiku[126].

Nusidėjėlių yra trys rūšys: 1) tokie, kurie savo nuodėmėse neprisipažįsta, 2) kurie nors ir prisipažįsta, tačiau tik žodžiais, ir pagaliau 3) kurie jose prisipažįsta ir mintimis, ir žodžiais, ir darbais[127].

Nuo savo nuodėmių turime valytis trejopu būdu: širdimi — atgaila, žodžiais — išpažintimi ir darbais — atitaisymu[128].

Bet niekas negali priversti sielos atgailoti, net nei Dievas, nes Jis davė jai laisvą valią[129]. Dangų ir žemę kurdamas, Jis gali apseiti be kūrinių pagalbos, tačiau atitaisydamas nusidėjėlį Jis yra reikalingas paties nusidėjėlio pagalbos[130].

Sielos kibirkštėlė niekada neužgęsta taip, kad ji nebegalėtų atsigauti tikra atgaila, nes nei prakeiktuosiuose neišnyksta įgimtas palinkimas į tikrąją buitį [131].

Kaip saulė kad savo žibėjimu viską apipila, jei tik debesys jai nesukliudo, taip ir Šventoji Dvasia šviečia į kiekvieno žmogaus širdį, jei tik mūsų nuodėmės jai kelio nepastoja.

Pelnyti Dievo palaimos niekas negali. Dievas savo malonę teikia vien iš pasigailėjimo, o ne kokiais nors darbais remdamasis [132].

Ypač dėl keturių dalykų mes turime tarnauti Dievui:

1) dėl dorinio tokio tarnavimo grožio;

2) dėl iš jo plaukiančio pasitenkinimo;

3) dėl turimos iš to naudos ir

4) dėl lengvumo, kurio įgaunam vis nešdami Dievo mums suteiktas naštas [133].

Dėl nuodėmės reikia atgailoti [134].

Atgailos yra dvi rūšys: laikinoji ir dieviškoji. Pirmoji gramzdina žmogų vis gilyn į skausmą ir tuo, pažangos nedarydama, ji lieka be vaisių. Kitaip yra su dieviškąja atgaila; savo nuodėmės nebepakęsdamas, žmogus jau keliasi prie Dievo, kuriuo vis labiau pasitiki ir tuo vis daugiau prisipildo dvasišku džiaugsmu, iš vaitojimų ir kentėjimų keliančiu sielą prie Dievo [135].

Jei mes gailimės, tai būti nusidėjusiu nėra nuodėmė. Tegu jokiu būdu žmogus nepildo nuodėmių. Tegu jis tik džiaugiasi, kad savo meile Dievas išvedė žmogų iš nuodėmingo į dieviškąjį gyvenimą, kad iš priešo sau pasidarė draugą, o tai reiškia daugiau, negu naujos žemės sukūrimas. Ir jei kas dabar gerai yra su Dievo valia susirišęs, tegu nenori, kad jis nebūtų įpuolęs į nuodėmę, ir tai ne dėl jos prieštaravimo Dievui, bet dėl nuo jos atsipalaidavimo ir dėl dar didesnio meilingo prisirišimo prie Dievo [136].

Tikrai Dievą mylintis visur Jį randa. Toks žmogus trokšta viso, ko ir Dievas. Ir jei Dievas panorėtų, kad jis papildytų nuodėmę, tai žmogus neturėtų norėti jos nepapildyti. Man gaila nuodėmę papildyti, to nenorėčiau aš padaryti, jei kas už tai ir tūkstantį pasaulių valdyt man duotų [137].

Tikrai atgailaujančio žmogaus nuodėmių Dievas nebepaskaito, ir jis palieka toks, lyg niekad nebūtų nusidėjęs. Tokiam žmogui Dievas atleistų visas nuodėmes, nors būtų jų padaręs ir tiek, kiek visi žmonės kada nors galėtų padaryti [138].

Dievas yra dabarties Dievas. Kokį žmogų Jis randa, tokį ir ima. Jis žino, kad nusidėjėlis vėliau tik su didesniu prisirišimu glaudžiasi prie Dievo, dėlto tiems žmonėms, kuriuos Jis buvo numatęs dideliems dalykams, leido daugiausia nusidėti [139].

Eik pas Kristų. Jis yra mūsų užtarėjas. Į Jo žaizdas dėk savo nuodėmes. Už mus Kristus kovojo ir mūsų nepaliks. Jo prašymams ir Dievas Tėvas negali pasipriešinti.

Kas visiškai Dievu pasitiki, tas Dievą tobulai myli. Dievas dar niekad nepametė tokių, kurie Jam buvo atsidavę beribiu pasitikėjimu. Tokiais žmonėmis Dievas didelius darbus atliko; juk Jis gerai žino, kad jų pasitikėjimas išplaukia iš jų meilės.

B. Eckeharto mistikos mokslas.

1. Mistinio gyvenimo pagrindinė sąlyga.

Apmirti pasauliui.

Tas, kuris siekia Dievo, savo kūnu nors ir priklauso dar šiam pasauliui, tačiau savo dvasia bei ilgėsiu iš to pasaulio jau išsilaisvino [140].

Jei nori, kad Dievas tave lankytų, tai paliki kreaturą [141], nes tik ten prasideda Dievas, kur ji baigiasi [142].

Jei nori, kad Dievas tavo sielą pažintų, tai tegu ji pamiršta, praranda save, nes ji Dievo nepažįsta tol, kol pati save regi; bet visus dalykus prarasdama dėl Dievo, ji vėl susiranda Dievuje, kuriame sutirpsta [143]. Tas, kuris palieka visus dalykus su jiems atsitiktinu, niekingu jų esimu, vėl gauna juos Dievuje, kuriame randasi tikras ir amžinas jų esimas [144].

Tikru žmogus netampa nėjokiu kitu būdu, kaip tik savo valios išsižadėdamas. Vienintėlė tikra ir tobula valia yra toji, kuri visiškai susilieja su Dievo valia ir nebeturi savo valios [145]. Visą žmogaus tobulybę sudaro įsigyvenimas į dieviškąją valią, t. y., norėjimas to, ko ir kaip Dievas nori [146].

Mieli vaikeliai, jūs turite žinoti, jog tikras dvasinis gyvenimas glūdi visiškame savęs ir visų dalykų išsižadėjime: žmogus turi ne savęs ieškoti, ne viso to, kas jam patinka, norėti ir geisti, bet prisitaikinti prie amžinosios tvarkos [147].

Dievas niekada nepasidavė svetimai valiai. Jis teikiasi save duoti tik ten, kur Jis randa savo valią; tenai Jis pasiliks su visa savo galia [148].

Tikrame, vidujiniame atsiskyrime žmogaus siela visam pasidaro abejinga — ar tai būtų jai miela, ar skausminga, ar garbė, ar gėda, ar šmeižtas — ji stovi lyg nepajudinamas kalnas menkam vėjeliui pučiant [149].

Mes tiesiai apsvaiginam Dievą dieną ir naktį šaukdami: „Viešpatie, teesie Tavo valia!", o kai toji Dievo valia iš tikrųjų įvyksta, tai mes pykstame. Gerai, jei mūsų valia pasirodo esanti Dievo valia, bet palyginamai geriau, jei Dievo valia būtų ir mūsų valia [150].

Žmogus Dievui paaukoti neturi nieko geresnio, kaip tokį atsiskyrimą. Nieko, nei nemigos, nei pasninko, nei maldos Dievas taip nepaiso, kaip šio atsiskyrimo [151]. Jonas taria: „Dievas yra tikroji šviesa, šviečianti tamsybėse". Kas tai yra „tamsybės"? Tai yra tas, kad kūrinių atžvilgiu žmogus būtų aklas ir nieko nežinąs. Tas, kuris nori Dievą regėti, turi būti aklas, kaip šv. Paulius: į save žvelgdamas jis regėjo Dievą [152]. Viešpats tarė: „Niekas iš gyvųjų negali manęs regėti", taigi, žmogus, norįs regėti Dievą, turi mirti; o miręs yra tas, kuris pasauliui yra miręs, kurio nebeliečia niekas, kas yra pasaulyje [153].

Dieviškas, t. y., Dievui atatinkąs yra tas žmogus, kuris į visa žvelgia vienodu abejingumu. Toks žmogus, būdamas visur, kartu nebūna niekur [154].

Tas, kuris būtų nuo visko atsipalaidavęs, kasdien be skaičiaus atneštų vaisių, nes Dievas jame pagimdytų viengimį savo Sūnų, ir per Jį atneštų tuos vaisius. Ir toks žmogus ne prigimtimi, bet malone būtų susijungęs su Dievu [155].

Visa mūsų laimė yra ta, kad žmogus išsiveržia iš laiko ribų ir viso to, kas yra sukurta, ir įsilieja į dieviškąją bedugnę [156].

Norėdamas apimti dieviškąją palaimą, tu turi būtinai atsikratyti žemiškumo. „Išpilk, taria Augustinas, kad būtumei pripildytas!“ [157].

Kas apmiršta pasauliui, tas nemiršta Dievui [158].

Toji tamsybė, kurion patenka atsiskyręs žmogus, tas dvasios nieko nebežinojimas, yra ne kas kita, kaip neribotas sugebėjimas priimti, yra receptingumas (empfenglîcheit) [159].

Žmogus yra juo laimingesnis, juo jis receptingesnis Dievo poveikiui. Aukščiausią laimę yra pasiekęs tas, kuris yra pasidaręs vien receptingumu. Drįstu tvirtinti, kad tokie žmonės yra palaiminti dar šiame gyvenime, nes jų norai visada išsipildo [160].

Tegul niekas nesako, kad toks tikslas jam yra neprieinamas, nes juk jis visa tai veikia. Gaila man taip kalbančių, dar labiau man gaila tų, kurie to nesiekia, nes to neturint galima jo bent ilgėtis! Ir jei kas neturėtų tokio ilgėsio, tai tegul jis trokšta nors truputėlio ilgėtis – könnte man auch das Sehnen nicht haben, so sehne Dich wenigstens nach einer Sehnsucht“ [161].

2. Mistikos instrumentai.

Malda.

Ar žinote, iš ko galima gerą žmogų pažinti? Ne iš pasninkavimo, duosnumo ar askezės, bet vien tik iš maldos. Geriausiu žmogumi aš vadinu tą, kuris malda arčiausiai jungiasi su Dievu [162].

Malda yra tikriausias kelias į Dievą [163].

Ir apie maldą galima tą patį pasakyti, ką ir apie išviršinius darbus: kas turi nekaltą širdį ir yra nukreiptas į Dievą, tas ir jokių išviršinių darbų nedarydamas vis dėlto būtų geras. Ne išviršinė malda širdį daro gerą, bet gera širdis aukština, kilnina maldą [164].

Malda ypač keturi dalykai yra pasiekiami: 1) nuodėmių atleidimas, 2) pagundų susilpninimas, 3) susigyvenimas su dvasiškais dalykais ir 4) amžinoji laimė [165].

Dievota malda keliamasi prie Dievo. Dėlto Damaskietis sako: „Religingo žmogaus malda yra į Dievą kopiantis geismas“ [166]; ir Tomas tvirtina, kad malda, tai ne kas kita, kaip „kilimas į Dievą“ [167].

Žmogus, norįs įgyti Dievo prietelingumą, pirmiausia turi vengti visokio jautulingumo, plepėjimo ir panašių kliūčių; antra — jis turi būti ištvermingas; trečia — turi pasitikėti; ketvirta — tas pasitikėjimas turi būti surištas su kuklumu [168].

Kad ir kažin kaip galingas būtų žmogus, tačiau jis turi nuolatos būti nusižeminęs ir tiesti rankas į dangaus vartus, kaip kokios išmaldos, prašydamas Dievo malonės [169].

Pirmąja malda reikia melsti nuodėmių atleidimo [170]. Palaimintas tas maldavimas, kuris kyla pas Dievą ašarų lydimas [171].

Antrąja malda reikia tvirtai pasiryžti daugiau nebenusidėti ir išsižadėti ko nors, kuo būtų galima naudotis ir nenusidedant.

Trečiąja malda reikia melstis už savo artimus, kaip už kokią broliškos meilės išmaldą.

Ketvirta malda — padėkoti už Dievo gerumą. Toji malda bus visų kilniausia.

Penktoji malda, tai „Tėve mūsų", kuri yra pati geriausia iš visų maldavimo formulių. Ją sudare ir mus jos išmokė pats Viešpats. Ji apima visa, kas yra reikalinga žmogaus sielai ir kūnui.

Šeštoji malda, tai karštas prašymas, kyląs be žodžių iš mūsų širdies, ir karštom ašarom vilgomas. Tai pats geriausias iš visų maldavimo būdų [172].

Šiame gyvenime žmogaus dvasia niekad negauna nurimti, nes siekiamoji teisybė niekada aiškiai mums nepasirodo [173]. Ir gerai, kad taip. Tas 'nežinomas' gundo mus medžioti to stebuklingumo. Nors ir jaučia siela, kad tai yra, tačiau negauna patirti kas tai yra [174]. Jo esmingumas nuo mūsų traukiasi žingsnis po žingsnio, tuo vis labiau žadindamas mūsų stropumą, gundydamas siekti vis toliau, vis uoliau ieškoti tos Dievo esmės ir jos pasisavinimo [175].

Dievą reikia garbinti ne vien maldos namuose, bet visur ir visada [176].

Prašymo malda.

Nereikalinga Dievui pasisakyti, ko tu pageidautum. Jis jau iš anksto, prieš tai žino tavo maldos turinį [177].

Tyrąja savo prašymo malda tetrokšk dangiškųjų malonių sielai [178].

Geriausia tu meldiesi tada, kai nieko neprašai [179].

Geriausia prašymo malda yra tokia: „Viešpatie, tesuteik man tą, ko Tu nori, ir daryk, ką ir kaip Tu nori".

Dievas išklauso tą, kuris Jam meldžiasi, kaip Dievas, bet kai melsdamasis žmogus turi galvoj kokį žemišką turtą, tai jis kreipiasi visai ne į Dievą, o į tą turtą, kurio geidžia, ir Dievą tas pažemina į savo tarnus [180].

Juo daugiau aš prašau žemiškų turtų, juo mažiau Dievas mane myli, nes tada ir aš Jį mažiau myliu, kaip Augustinas sako: „Dievą mažiau myli tas, kuris greta Jo myli dar ką nors" [181].

Kas myli kūrinius, tas myli „niekį", ir pats jis tampa niekis, nes, anot Augustino: „Ir tu toks, kokia tavo meilė: myli niekį — būsi niekis!" [182].

Taigi, nieko nežinokime apie niekį ir nieko bendra su juo neturėkime [183].

Tyrojo Dievo teieškančiam Jis atidengia visa, kas yra paslėpta dieviškoje Jo širdy, ir jam suteikia visa, ką ir Jis pats turi.

Kas, Dievo ieškodamas, dar ko nors daugiau ieško, tas Jo neranda; tačiau, kas vien Dievo teieško, tas randa ir Jį patį ir visa, ką tik Jis gali duoti [184].

Askezė.

Askezė turi prasmės, nes kūnas su savo geiduliais visada kelia maištą prieš sielą. Dėlto tarp jo ir sielos eina amžina kova. Toj kovoj iš karto kūnas pasirodo tvirtas ir drąsus, nes turi daug padėjėjų: pasaulis jam padeda, juk žemė yra jo tėvynė. Padeda jam jo giminės: valgis, gėrimai — lėbavimas, smaguriavimai. Visa tai priešinasi sielai, kuri čia jaučiasi ištrėmime. Jos giminės, su kuriomis ji gerai draugauja, danguje. Tai ištremtajai sielai mes turim ateiti pagalbon, pažabodami kūną, kad jis toj kovoj nelaimėtų.

Bet tūkstantį kartų geriau mes galim pažaboti jį suvaržydami meilės kamanom! Meile tu jį greičiausiai suvaldysi. Dėlto nieku kitu Dievas taip uoliai nesistengia mūsų sugundyti, kaip savo meile. Tas, kurį ji paima į savo

nelaisvę, su ja tvirčiausiai susiriša, ir vis dėlto neša saldžiausią naštą. Tą naštą ant savo pečių paėmęs žmogus pasekmingiau žengia į tikslą, negu kad vaduodamasis visokiais asketiniais pratimais, kuriais kada nors save kankino visi žmonės. Tas saldusis ryšys artimiausiai tave suriša su Dievu ir Dievą su tavim. Tegu nebeieško į Dievą kito kelio tas, kuris yra radęs šitą! Tų sląstų pagautas yra visiškas belaisvis — ir kojos, ir rankos, ir lūpos, ir akys, ir širdis, vienu žodžiu, visas žmogus turi tapti Dievo belaisvis. Tokia meile surišto žmogaus kad ir menkiausias darbelis ir jam pačiam ir visiems žmonėms yra naudingesnis, vaisingesnis ir Dievui malonesnis, negu visų žmonių — kad ir malonėje gyvenančių — bet kuriems už jį mažiau turi meilės — asketiniai pratimai. Tokio žmogaus net poilsis naudingesnis yra už bet kokio kito veikimą. Dėlto vien šių sląstų paisyk; juose tu būsi laimingas. Juo labiau esi jų suspaustas, juo labiau esi išlaisvintas! [185]

Išoriniai pratimai yra tam, kad jais žmogus yra nukreipiamas į Dievą, prirengiamas dvasiniam gyvenimui ir geriems darbams; tam kad neišsiblaškytų, nenugrimstų nederančiame veikime, o kad tam tikrų vadžių būtų vedamas, kad būtų sulaikytas nuo savęs pabėgimo prie visai svetimų dalykų, arba, kitaip sakant, kad Dievas, žmoguje norėdamas pradėti savo išganingąjį darbą, rastų jame jau prirengtą dirvą, kad nereikėtų Jam dar tik iš žemės grubumų žmogų vaduoti [186].

Taigi tam tikslui visi tie pratimai (kaip, maldavimas, skaitymai, giedojimai, nemiga, pasninkavimas, kūno plakimas ir t.t.) yra reikalingi. Jie atitraukia žmogų nuo svetimų, nedieviškų dalykų, jį pažaboja. Bet ne pasninkavimais ar šiaip gerais darbais tu turi matuoti savo dorinio gyvenimo pažangą, tu turi tai daryti pagal savo meilės augimą amžinybei, pagal prie žemiškų dalykų traukimo mažėjimą [187].

Reikia gerai įsidėmėti, kad žmogus, kuris gyvena didžioje ramybėje, nors ir mažai poteriaudamas, Dievui yra daug patinkamesnis už tą, kuris kad ir daug poteriaudamas, maža ramybės teturi. Geresniam šio pasakymo supratimui įsidėk į širdį tai, kad su pavydžia širdimi sukalbėtas tūkstantis „Tėve mūsų" artimesnis yra pragarui, negu du dviem [188].

Kol žmogus dar nejaučia Dievo dvasios veikimo savy, t. y., kol vidujinis žmogus dar jaučiasi Dievui svetimas, iš tikrųjų, labai reikalinga, kad išorinis žmogus mankštintųsi pratimais. Tačiau patyręs, kad jis pasiekė jau tikrąjį vidujiniškumą, tegu drąsiai palieka visa tai, jeigu tai būtų net ir tokie pratimai, kuriuos išpildyti jis iškilmingai pasižadėjo [189].

Tegu žmogus veda paprastą išorinį gyvenimą, nes tada tik jis gerai gyvena. Nepaprastumo nereikia [190].

Pamaldiems žmonės ypatingo džiaugsmo suteiktų didelių ir sunkių darbų išpildymas, kaip, miego pertraukimas, pasninkavimas ir tt. Tačiau tas juos lengvai sugundytų tokiais pratimais pasitikėti, kai tuo tarpu Dievas nori būti vieninteliu jų ramsčiu, viltimi. Ne tokiais savo darbais mes užsitarnaujame Dievo pasitikėjimo. Iš savo draugų Jis atima tą viltį, idant pats taptų jų viltimi [191].

Jei gauni kokį nors išorinį gerumą, priimki jį lygiai taip patenkintas, kaip būtumei gavęs ką nors kita. Taip daryti reikia visur — prie valgio, gėrimo, draugų, pažįstamų, ir viso, ką Dievas tau duos ar iš tavęs atims [192].

Dėlto tie tik valgo, kurie lygiai taip ir pasninkautų: Dievas pasitenkins gera to žmogaus valia [193].

3. Mistinio gyvenimo laipsniai[194].

Apvalymas (via purgativa).

Pirmame naujo gyvenimo laipsny vidujinis žmogus — anot šv. Augustino — tegul prisilaiko šventų pavyzdžių, kaip mokydamasis vaikštinėti vaikas kad laikosi kėdžių, sienų ir tt.

Antrame jis, nebepasitenkindamas kad ir labai gerais išoriniais pavyzdžiais, stengiasi palikti žmones užpakaly savęs ir savo veidą nukreipęs į dangų skubinasi pas Dievą pasisemti Jo išminties.

Apšvietimas (via illuminativa).

Trečiame laipsnyje žmogus pasidaro visai laisvas, be jokios baimės, nes jis Dievo meile yra taip tvirtai susirišęs su Juo, kad visa širdimi pasitiki.

Ketvirtame jis vis labiau įleidžia šaknis Dievo meilėje, pasidaro visada pasirengęs džiaugsmingai priimti visokius nemalonumus ir skausmus, be jokio atsisakymo ir kratymosi.

Susijungimas (via unitiva).

Penktame laipsny jis taikoje ir ramybėje gyvena su neišsakomąja Išmintimi, jis ilsisi Dievo pilnaty.

Šeštame žmogus yra jau visai laisvas nuo savo prigimties ir visai persidirbęs, užmiršęs laikinąjį gyvenimą ir pasidaręs Dievo vaiku jis gyvena Dievo amžinume, jis yra pakeltas į Dievo tapatybę (tapatybę su Dievu).

Už tą aukštesnio laipsnio jau nebėra. Tai yra ramybė ir palaima, nes vidujinai atnaujinto žmogaus tikslas yra — Amžinasis Gyvenimas.

4. Nepaprasti fenomenai.

Susijungimas su Dievu ekstazėje.

Malonė sieloje sužadina Dievo geismą, išveda ją (sielą) iš savęs, kad per malonę ir malonėje ji būtų vedama aukščiau tos malonės, į Dievą[195].

Vienas magistras taria: „Dievas bus įneštas sielon ir bus joj įsodintas; tas joje sužadina Dievo meilę, kuri ją vėl neša į Dievą“[196]. Dieviškąjį savo darbą tada Jis ne žmogaus protе veikia, viskas tas ne pažinimo keliu vyksta, nes visa, kas yra pažinimas, yra pažinimas pagal žemės būdus ir matus, bet vyksta tai dieviškai: vyriausioji sielos galia, meilė, nesulaikomai veržiasi į Dievą ir su savim traukia sielą su visomis jos pažinimo ir kitomis galiomis, ir jungiasi su Dievu. Pats Dievas veikia galingai, ne pagal sielos galias, bet kaip būdamas savy, dieviškai — „unde dâ wirket got über der sêle kraft, niht als in der sêle, sunder als in gote götlich“. Tenai siela gyvena dievišką gyvenimą[197].

Dieviškoje meilėje Dievybės bučiuojama siela tampa tobulai graži ir palaiminta[198]. Visi pojūčiai tada nutildyti[199]. Čia girdima be tarpininkų ir pažįstama be paveikslų[200].

Tame tyrame pažinime siela pažįsta Dievą ir tyrą Jo prigimtį, buitį ir tris asmenis. Sielos valia suplaukia su Dievo valia į vieną vieningą valią[201].

Čia siela regi tai, kas dar niekada nebuvo regėta, girdi tai, kas dar niekada nebuvo skelbta, ko jokioje knygoje nėra parašyta. Dėlto šv. Ber-

nardas sako: „Tai apsakyti nesugeba tas, kurio siela to nepatyrė, ir to tikėti nenori tas, kuris to niekada nejautė“ [202].

Tai yra palietėjimas, apkabinimas glaudžiausioje vienybėje. Dievas, pažvelgdamas į kūrinį, suteikia jam savo esimą, kūrinys, regėdams Dievą, Jo esimą priima. „Wenne der sêle ein kus beschiht von der gotheit, sô stêt si in ganzer vollekomenheit und in sêlikeit...“ Kuo yra Dievas, tuo ir aš esu, ir kur yra Dievas, ten ir aš esu [203].

Tik meile jūs tapsite Dievu, kiek tas kūriniui yra galima. Kas Dievu yra iš prigimties, to siela tampa malone — „so ist er (der Mensch) wêrlîche daz selbe von gnâden, daz got ist von nâtûre...“ [204]

Tas Dievu užgimimas (t. y., susijungimas su Dievu) vyksta vidujiškiausiame sielos pagrinde, proto kibirkštėlėje [205], („fünkelin der vernüftikeit“) tame brangiausiame, kilniausiame, tyriausiame („in dem aller lûtersten und edelsten und subtilsten...“), ką siela turi [206] — tame giliausiame tylėjime, kurio dar niekad neįžvelgė joks kūrinys; tame tylėjime, kur siela nebepasižymi nei veiklumu, nei pažinimu, kur yra pamiršusi žemiškas išorines formas [207]. Čia Dievas įžengia į sielą ir tai visa savo buitimi, o ne kokia jos dalele įsilieja į jos pagrindą [208]. Čia Jis veikia be jokių priemonių, paveikslų ir p., vadinas, ne kaip Jis yra išsiskirstęs po visus kūrinius, bet veikia vien savo esme, kokia ji yra savy [209].

Ir tas pakilimas bei įplaukimas į savo pirmavaizdį, kuriame ji visiškai išnyksta, sudaro aukščiausią sielos laimę.

Tas regėjimo šviesos spinduliavimas neilgai trunka. Vagčia jis ateina ir dingsta greičiau, negu žaibo švystelėjimas [210].

Ir būtų visai negražu, jei žmogus be perstojimo pasiliktų susijungime [211], mat, siela yra kūną jungiančioji forma (einvaltigiu forme des lîbes). Amžinai Dievuje būdama, ji nustotų formavusi kūną [212]. Jei siela visiškai regėtų Dievą, pav., kad ir tik paveikslo pavidalu, ji už jokią kainą niekada nebenorėtų grįžti pasaulin. Tada aukščiausioji jos galia trauktų žemesniąsias ir žmogus tegalėtų veikti vien tik dievišką darbą [213]. Bet taip negali atsitikti, nes mes esame atsiųsti į šį laiką (gesetzet in die zît), idant protingais darbais vis labiau artintumėmės į Dievą [214]. Dievas nenaikina mūsų prigimties, o ją tobulina, ir dėlto tik vyriausioji sielos galia regi Dievą, kad vėliau perduotų žemesnėms galioms ta, ką patyrė, kad tuo jos geriau sugebėtų atskirti gera nuo blogo [215].

Visas šitas Dievo pažinimas bei ragavimas, kad ir kažin kiek mus padarytų laimingus, teeina tiktai kaipo visų smaguriavimų pradžia. Pilnai laimėsim Dievą mes tik amžinybėje [216].

Kas yra Dievas savy žino tik tas, kuris yra nuvestas į tą šviesą, t. y. į Dievą, ir kaip Jis pasireiškia Jį mylinčioje sieloje, tai žino vien Jo apimta siela.

Toji malonė, kurią mes dabartiniame gyvenime patiriame, ir toji palaima, kurios kada nors patirsime amžiname gyvenime, santykiuoja kaip žiedas su vaisium.

Amžinoji palaima nėra vien tapimas panašiu, bet yra susijungimas. Čia mes vis panašėjame į Dievą, o aname gyvenime mes susijungsim su Juo.

5. Kontemplativus ar veiklus gyvenimas?

Gyvenimas teikia brangiausio pažinimo. Gyvenimas geriau, negu kas kitas, sugeba įvertinti kilnius jausmus ir regėjimus, kurie suteikiami mums dar žemėje besant, ir kurie daugeliu atžvilgių aiškiau taria, negu dieviškasis įkvėpimas.

Paimkime Mariją. Trys dalykai traukia sėdėti Ją po Viešpaties kojų: pirmiausia Jos sielą sužavėjo dieviškas Jo švelnumas, toliau didis, neapsakomas pasiilgimas: Ji ilgisi, geidžia, tačiau nežino, ko, ir pagaliau, Ją traukia saldi paguoda ir susižavėjimas, semiamas iš Kristaus lūpų trykštančių žodžių.

Pažvelkime dabar į Mortą. Trys priežastys verčia ją taip veikliai tarnauti Viešpačiui. Pirmiausia, ji vyresnė ir gerai atjaučia, dėlto yra įsitikinusi, kad niekam taip netinka pavaišinti Svečias, kaip jai, antra — tai jos išmintingas, praktiškas protas, kuris moka nukreipti savo dėmesį į artimiausį, būtiniausį darbą, apgaubiamą savo meile, ir trečia — tai didis brangiausiojo Svečio kilnumas. Pagirdamas Kristus jai tarė: „Tu daug kuo rūpiniesi". Ji taip sugebėjo save valdyti, kad išorinis veikimas jai nekliudė visų savo pastangų nukreipti į amžinąjį tikslą.

Marija pirmiausia turėjo dar tapti Morta, kol iš tikrųjų galėjo pasidaryti Marija. Ji dar tik mokėsi, tik susipažino su gyvenimu. O Morta — atvirkščiai. Ji buvo jau taip tvirtai užsigrūdinus, kad galėjo drįsti prabilti į Kristų tokiais žodžiais: „Viešpatie, liepk jai keltis. Būtų geriau, kad ji nesėdėtų susižavėjus, o išmoktų g y v e n t i... liepk jai atsikelti, kad ji pasidarytų tobula!"

Vidujinis kontemplatyvaus žmogaus ramumas, skyrium paimtas, kaipo toks, iš tiesų, puikumu bei vidujiniu džiaugsmu stovi aukščiau už visus išviršinius žmogaus darbus [217], bet, nors tas vidujinis gyvenimas savy yra ir tobulesnis, praktiškai imant, dažnai yra geresnis išviršinis gyvenimas [218], pav., geriau yra pavalgydinti alkaną, negu tuo pat laiku paskęsti apmąstymuose. Geriau yra palikti ekstazę, kad ir tokią, kurion šv. Paulius įpuldavo, sužinojus, kad ligonis reikalingas kąsnelio duonos. Meilės dėliai yra daug geriau palikti šitokias ekstazes, kad dar didesne meile patarnautum pavargėliams. Tegul tik nepamano žmogus, kad tuo jis nustos kokios malonės, nes daug gausingiau jis bus atlygintas tuo, ko dėl meilės išsižada. Kristus juk yra pasakęs: „Tam, kuris dėl manęs ko nors išsižada, bus atlyginta šimteriopai" [219].

Šv. Tomas moko, kad veiklus gyvenimas visuomet geriau už kontemplatyvųjį (das würkende leben bezzer denne das schouwende) tada, kai veikdame meilė pareiškia tai, ką įgavo aprašymuose. Pagrinde apmąstymas ir veiklumas tesudaro viena — vienas kitą remia ir papildo -- „daz eine rouwet in deme andern unde vollebringet daz andere". Veikimo esmė niekur taip gerai nesuvokiama, kaip apmąstymuose, bet savo tikslą ji pasiekia tik veikime. Apmąstymuos Dievas apvaisina veikimą [220].

Jei kartais išviršinis darbas norėtų sutrukdyti vidujinį, tai pirmasis geriau palikti. Tačiau būtų geriausia, kad juodu būtų galima tinkamai suderinti [221].

Yra nemaža žmonių, kurie kratosi išviršinių darbų. Bet taip negali būti! [222] Kristus tarė: „Jūsų šviesa turi šviesti žmonėms!" Tas žodis nukreiptas prieš tuos, kurie vien apmąstymais versdamiesi susilaiko nuo gerų

darbų, manydami, kad jiems to nereikia, nes jie aukščiau to stovi. Prie ko mus ragina Kristus ir visi Jo šventieji? Juos visus Jis išsiuntė į gyvenimą, kad tenai taptų pavyzdžiu kitiems. Dėlto ir šv. Paulius tarė Timotejui: „Mielasai Drauge, tu turi skelbti žodį!" Jo apaštalai naudingiausio darbo ėmėsi kaip tik tada, kai apturėjo Šventąją Dvasią [223].

Ir pats Kristus nuo pat pradžios savo gyvenimo žemėje veikė teikdamas mums palaimos. Taip darė Jis net iki mirties ant kryžiaus.

Ir Jėzaus Motina Marija visą laiką gyveno žmonių tarpe tuo norėdama geru savo pavyzdžiu patraukti juos prie Dievo. Ji guodė nuliūdusius, tvirtino jų tikėjimą ir niekam neatsisakė patarimais padėti [224].

Tačiau dabar daugelis nuduoda mylį dorovingą gyvenimą, bėga į vienuolynus ir atskyrybę. kad tuo tik atsikratytų žemiškų dalykų pagundų. Gerai, jei taip darydami jie daro tai tik dėl Dievo, bet reikia bijoti, ar tik ne retas tuo save daugiau turi galvoj.

Apmąstymuose žmogus vien sau tetarnauja, o krikščioniškose dorybėse besilavindamas jis daug kam yra naudingas [225].

Malonu yra žmogui būti laisvam nuo žemės rūpesčių bei vargų, bet, kol siela apsunkinta kūno, jis visa tai turi kęsti kasdienėj kovoj su savo priešais. Jis turi priverst save nusikreipt į tuos dalykus, kurių silpnas žmogus yra reikalingas [226].

Išoriniam savo veikime svarbu yra ypač trijų dalykų žiūrėti: tvarkos, protingumo ir sąmoningumo. Tvarkos — tai reiškia, kiekvienu atveju dirbti tik būtiniausį darbą; protingumo — dirbti tokį darbą, už kurį tuo laiku geresnio nebūtų. ir sąmoningumo — kad dirbdami gyvai ir sąmoningai jaustumėm gyvybė ir palaimą teikiančios tiesos dalyvavimą. Drauge paimti tie trys dalykai mus lygiai taip suartina su Dievu ir lygiai taip yra naudingi, kaip pamaldusis tyruose gyvenančios Marijos Magdalenos džiaugsmas [227].

„Afera" (werc), varoma grynai išorinai ir „darbas" (gewerbe) tačiau yra protingai dirbamas vidujinis darbas. Tokiu darbu žmogui reikia užsiimti. Toks protingas žmogus stovi pačiame dalykų sūkuryje, tačiau nėra jų pavergtas. Taip žemės dalykų apsupti jie jaučiasi stovį ten aukštai, horizonte, prie pat amžinybės slenksčio. Šitokį darbą Kristus ir turėjo dėmėsį tardamas: „Būkite veiklūs, kol jūs galite naudotis šviesa!" Taip šviesoje veikdamas žmogus laisvai, be jokio tarpininko keliasi prie Dievo [228].

Taigi tas, kuris nori būti tobulas, turi turėti ketvertą dalykų, būtent, pirmiausia jam reikia vidujiniai tikrai nusikreipti nuo visų kūrinių; antra — jis turi būti veiklus, kaip Lėja buvo veikli, ir tas veiklumas turi būti sielos pagrinde paliestos Šventosios Dvasios; trečia — jis turi gyventi kontemplacinį gyvenimą, kaip Rachelė, ir pagaliau jis turi pasižymėti aukštyn siekiančia siela, kuri, Dievo globojama, nuo vieno meilės laipsnio keliasi prie kito, kol galop susijungia su Dievu, Jame atradusi amžinos palaimos.

Geriau vienas Kristaus mokslo gyvendintojas, negu tūkstantis jo skelbėjų —

„WÊGER WÊRE EIN LEBEMEISTER DENNE TÛSENT LESEMEISTER" [229].



Valdovų sudievinimas Senuosiuose Rytuose ir valdovų patepimas Senajame Testamente.

Dr. Franz Rothstern, Retz*.

I. Valdovų sudievinimas ir intronizacija Senuosiuose Rytuose.

1. Valdovų sudievinimas Senuosiuose Rytuose.

Israelitų tauta buvo tik dalis, ir priegtam tik visai mažutė didžiojo Senųjų Rytų kulturingojo pasaulio dalis, ir todėl daugiau negu tik vienu kuriuo atžvilgiu priklausė nuo savo gadynės pažiūrų bei įvaizdų. Sitaip ypačiai yra taip pat ir su valdovo ideja, kuri, laikui einant, nors ir persiėmė specifiškai israelitiška dvasia, bet savo įvedimo laiku aiškiai turi tokių žymių, kurios ją rodo esant pasiskolintą iš kaimynių tautų. Nes juk israelitų tauta atvirai reikalauja iš žilojo Samuelio tokio valdovo, kokį turi visos kitos tautos (1S 8,5). Todėl Samuelis nenori pasiduot šiam reikalavimui, kaip kad pirmiau ir Gedeonas (Jdc 8, 22 sq) šiaušėsi, kadangi juodu čia aiškiai matė esant pliką pagonybę.

Tais laikais Rytuose valdovo ideja tikrai buvo jau artimiausiai susijusi su religinėmis pagonybės pažiūromis. Egipto valdovai jau nuo seniausių laikų turėjo titulą *Horus*, taigi vadino save Edfu Saulės dievo sūnumis [1] ir tuo būdu žymėjo save kaip šios dievybės papėdininkus. Jau 5-sios dinastijos laikais (2750—2625 pr. Kr.) Heliopolio dvasininkai pareiškė, kad dievas *Rê* nuo šio laiko vis pasirodysiąs ant Žemės, idant taptų faraono kūniniu tėvu [2]. Senojoj Valstybėj valdovai jau buvo pažimimi titulu „gerasai dievas"; valdovo vardą jo tarnai net nedrįsdavo ištarti, ir todėl pakeisdavo neasmeniniu žodeliu „*man*" [3]. Amenthotepas III (1411—1375 pr. Kr.) pirmutinis pasistatydino šventnamį [4].

Panašaus valdovų sudievinimo randame ir babilonių bei asirių tautoj [5]. Gudea, Lagašo kunigas valdovas (apie 2400 pr. Kr.), vienoj savo maldoj šiaip kreipiasi į motiną deivę: „Aš neturiu motinos, tu esi mano motina; as neturiu tėvo, tu esi mano tėvas... šventoj vietoj tu mane pagimdei" [6]. Iš šios pretensijos į dievišką kilmę veikiai eina visiškas valdovo sulyginimas su dievu, kaip tatai iš tikrųjų ir pasako, pav., vienas glosaras [7]: *di-me-ir*

---

* Ši visai originali studija „Soterui" yra tekusi dar kaipo a. a. prof. Döller'io dvasinis palaikas. Mat, prof. Döller'is prieš keletą metų buvo pažadėjęs „Soterui" parašyt šiąja têma straipsnį; betgi patsai to padaryt neatspėdamas, jis pavedė tatai atlikt savo mokiniui Rothstern'ui, kuris kalbamuosius klausimus buvo paėmęs savosios daktaro disertacijos têmai. Ta disertacija buvo atlikta prof. Döller'io vadovybėj, ir jo rekomenduojamas disertacijos autorius čia patiekia tos disertacijos ištrauką. Vertimą atliko redakcija, pridėdama taip pat ir paaiškinimų pastabose. *Red.*

[1] Cf. Breasted-Ranke, Geschichte Aegyptens. 2 Aufl. Berlin 1911, 114 sq.

[2] L. c. 115 sq. [3] L. c. 72.

[4] Cf. Christliebe Jeremias, Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige. AO (=Der Alte Orient) XIX (1919) Heft 3-4, 23. Tenai ir daugiau pavyzdžių.

[5] Plg. aukščiau minėtąjį veikalą.

[6] Cf. Gudea-Cylinder A II, 28 sqq. III, 1 sqq. Pas Chr. Jeremias, l. c. 5.

[7] Cuneiform Texts (Britisch Museum) XVIII, 29, K 2054, strofa 1, eil. 8. T. p. 9. Tenai ir žemiau paduodamoji patarlė. Kadangi valdovas yra dievas, tai iš visų, kurie jo ieško, jis reikalauja dieviško pagarbinimo. Vienas asiriškas tekstas (K 8669, paskelbtas

šarru, t. y. dievas = valdovas. Viena asiriška patarlė sako lygiai tą pat: „Vyras yra dievo šešėlis, vergas yra vyro šešėlis, bet valdovas yra lygus su dievu". Žinomasis Hammurabi's (apie 2120—2080) savame Kodekse [1] save vadina *ilu šarri*, kaip kad valdovai apskritai savo vardą vis rašo su dievo determinativu *il* arba *dingir*.

Hetitų valdovai Chattušil, Šubbiluliuma ir Muršiliš net aukas priimdavo kaip dievai [2]. Panašių įvaizdų turėjo taip pat ir mažesnėsės Senųjų Rytų tautos, nors jie (tie įvaizdai) ir buvo netaip stipriai išplėtoti, kaip didžiųjų to meto pasaulio valdovų.

Toks valdovo sudievinimas, įtikima, išsiplėtojo iš minties, kad valdovas, kaip visos tautos atstovas ir vadas, turįs turėt ypatingą jėgų pilnybę. Jo asmeny lyg ir koncentruojasi visos tautos jėga. Todėl asirių valdovas nešioja ant galvos raguotą kepurę [3], kadangi jaučio ragas yra stiprumo išraiška. Egiptiečių sfinksai valdovą atvaizduoja milžinišku pavidalu, suteikdami jam liūto kūną. Tuo norėta pasakyt, kad jo kūne esti stipriausio gyvulio jėga. Viename Karchemišo sfinkse [4] net sukombinuota žmogus, liūtas ir erelis. Tuo būdu čia jėgos pilnybė norima kuo stipriausiai pabrėžti. Nes valdovas juk yra *lu-gal*, kaip tai išreiškia pleitokinis raštas, t. y. didelis vyras, kuris todėl ir atvaizduose atvaizduotas aukštesnis už kitus žmones. Modernai sakant, valdovas yra viršžmogis (Übermensch).

Būdamas savo tautos atstovas arba įsikūnijimas, valdovas nuo senų senovės laikomas taip pat ir atstovaująs save tautai jos santykiuose su dievybe, t. y. jis yra dvasininkas (kunigas) visiems savo pavaldiniams. Egipto valdovas jau istorijos laikų pradžioj buvo vienintelis ir tikrasis šalies kunigas, o įvairių šventnamių kunigai buvo tik jo vietininkai [5]. Foinikių valdovas Tabnith'as savame karsto paraše [6] vadina save pirmiausia Astartės kunigu, o tik paskui sidonių valdovu, taigi, savo kunigišką vertybę jis įkainuoja labai aukštai. Taip pat Melchisedech'as, kuris garbino *el elion*, drauge buvo Salemo kunigas ir valdovas (Gn. 14, 18). Asirių valdovas viename asmeny yra kunigas-kunigaikštis (*patesi*) ir valdovas (*lugal*). Sumerų atgailos psalmėse [7] jis pasireiškia kaip didelis atgailautojas, darąs atlyginimą už tautą.

Peiser'io MVAG (=Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft) (1898, 248 sqq.) vaizdžiai piešia vienos puotos ceremonialą. Plg. prie čia Klauber, Assyrisches Beamtentum (Leipziger Semitistische Studien V, 3) 16 sq. ir Chr. Jeremias, l. c. 11.

[1] Versus III, 16, pas J. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, Leipzig 1913, 203-206.

[2] Cf. Figulla 30. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft, 2 Heft. Tekstas Nr. 29, Vs. 9 sq. Plg. taip pat tekstą 30 Vs. 12 sqq. Pagal Chr. Jeremias, l. c. 22.

[3] Plg. Naram-Sin'o stelę, atvaizduotą Délégation en Perse, I tab. X; pagal Chr. Jeremias, l. c. priedas; 21 Cf. J. Hehn, Gottesidee, 203 sqq.

[4] Cf. Carchemisch, Part. I. Introductory by D. G. Hogarth (1914) tab. 13, 14. Atvaizduota Orbis pictus tomas 9. Die Kunst der Hethiter, 14 atv. Plg. prie to 15 atv. (sfinksas iš Sendširli). Plg. taip pat Thutmosio IV karo vežimą, ant kurio faraonas atvaizduotas kaip sfinksas (Hugo Gressmann, Altorientaliche Texte und Bilder, Tübingen 1909, Bd. II, atv. 228. Plg. atv. 229 ir 230 (1926/27 m. išėjęs šios knygos 2-sis leidimas)

[5] Cf. Breasted-Ranke, l. c. 60.

[6] Tabnith'o parašas eina iš 4-jo šimtm. pr. Kr. Pagal J. Rosenberg, Phönikische Sprachlehre und Epigraphik, Wien u. Leipzig 1922.

[7] Cf. Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, 179 sq. (šiais metais išėjęs šios knygos 2-sis perdirbtas leidimas. *Red.*).

Net vėlesniais laikais, kai jau senai būta kunigų tikrąja prasme, valdovas visuomet atlikdavo atsilyginimo (atsipirkimo) apeigas; šitas uždavinys kunigui buvo aukščiausias ir sunkiausias, kadangi juk čia reikėjo užrūstintąjį dievą vėl sutaikint su tauta. Kaip žinoma, juk ir israelituose susitaikymo dieną vyriausias kunigas, čia atstojęs valdovą, atlikdavo apeigas.

Kaip Senosios Sandaros vyriausio kunigo, taip ir valdovo uždavinys buvo būti tarpininku tarp dievybės ir tautos, ko dėliai jis yra taip pat abiejų (šalių) įgaliotinis. Dievo įgaliojimas pagaliau išsigimė į valdovo sudievinimą, o tautos įgaliojimas nuvedė į absolutizmą. Kunigo titulu valdovas pasireiškia savo senų seniausioj tarpininko rolėj, kuri išliko jam net dar kai kur ir tuomet, kai kitos funkcijos jam buvo senai atimtos. Puikus to pavyzdys yra *Archon Basileus* Atėnuose, ta paskutinioji liekana pirmiau buvusios valdovo valdžios, kuriam dabar tebuvo paliktos tik kunigiškos funkcijos.

Šis kunigiškas uždavinys bei titulas dar aiškiai įmatomas ir pirmųjų israelitų valdovų funkcijose, kai, pav., Saulius patsai aukoja Gilgal'e, Samueliui laiku neatvykus (1 S 13, 9)[1]. Taip pat Dovydas apsivelka Efod'u (2 S 6, 14), aukoja (eil. 17 sq.) ir laimina žmones. Stipriau įsitvirtint pagoniškasis elementas čia negalėjo, kadangi Samuelis nepermaldaujamu griežtumu ir sąžiningumu budėjo, idant Jahvės tikėjimas nebūtų paliestas. Tiktai Hasmonejų laikais susijungė vienoje rankoje kunigybė ir valdovo galia.

2. Valdovų intronizacija Senuosiuose Rytuose.

Nors apie tai likę tik labai maža žinių, tačiau yra dideliai svarbu kalbėti šiuo klausimu, kadangi šios simboliškos apeigos parodo būdą (modus), kaip valdovui perkeliama ir suteikiama jo ypatingoji jėgų pilnybė.

Babely valdovo valdžia buvo laikoma patvirtinta nuo to momento, kai valdovas pačiupdavo už rankų Bel-Marduką; apie ši aktą pranešanti žinia turi galvoj palietimą Marduko statulos rankų Esagil'io šventnamy Naujų Metų šventėj[2]. O asiriuose buvo pačiumpami Ištaros pavadžiai[3]. Nergal'io ir Ereskigal'io mitologiniame tekste atatinkamai pasakyta[4]: „Aš noriu, kad tu nutvertum karališką viešpatavimą visai Žemei". — Šios simbolikos turinys tikrai bus tas, kad dievas Mardukas, buvęs laikomas dievų valdovu[5], savy turimąją kontakto veikimo jėgą perleidžia žemiškam valdovui. Panašų momentą galėjo turėt ir Ištaros pavadžio pačiupinėjimas. Kas palaiko rankose pavadį, kurį šiaip laiko karingoji deivė, dangaus deivė, tas turi ir deivės galybę. Paimant viešpatavimą, įtikima, reikia manyt apie valdovo insignijų paėmimą, kuriose jau yra valdovo galybės. Viename asiriškame laiške[6] kalbama apie valdovo drabužių pašventinimą, kas gal būt susiję su intronizacijos apeigomis. Babiloniškojo epo *Enuma eliš* 4-joj tabelėj aprašoma valdovo didybės perkėlimas dievui Mardukui[7].

---

[1] Cf. 1 S 14, 35. [2] Cf. Chr. Jeremias, l. c. 12. [3] l. c.

[4] Cf. Keilinschriftliche Bibliothek, VI, [1], plg. 78, eil 17.

[5] Cf. Chr. Jeremias l. c. 2 sq.

[6] Cf. Harper, Assyrians and Babilonians Letters II, 134; 7, 667. Pagal Chr. Jeremias, l. c. 12. Su tuo palygintinas Alfredo Jeremias'o straipsnis *Sin* Roscher'io Mitologijos Leksikone (Lexikon der Mythologie) skiltis 903 sq.

[7] Tekstai: Jensen KB (=Keilinschriftliche Bibliothek) VI, 2, 2 sqq. Ebeling, Altorientalische Texte und Unterschungen, II, 4; St. Langdon, The Epic of Creation. Babelio dieviškos karalybės klausimu palygintina: A. Jeremias, Geisteskultur 171—179; J. Hehn, Gottesidee 203—205.

Senajame Egipte intronizacijos šventėje bus vaidinęs kai kurį vaidmenį apjuosimas gyvulio uodega, kuri priderėjo prie valdovo oficialinių drabužių, kadangi ten būta papročio, jog valdovas, sukakus 30 metų nuo savo paskyrimo kronprincu, švęsdavo sed'o šventę. Ogi „*sed*“ yra „uodega“. Valdovas gal būt buvo apvelkamas ir paprastais drabužiais, prie kurių buvo prisegta gyvulio uodega, ir kuriuos valdovas vilkėdavo švenčių proga. Gal būt, turėjo reikšmės ir pirmusyk uždėjimas karūnų, kurių būta trejopos rūšies [1].

Ar egiptiečių taip pat žinota ir praktikuota valdovų patepimas, nepigu atsakyti. Rods, aukščiausias valdininkas tikrai būdavo patepamas su tam tikromis ceremonijomis ir pasodinamas į vietą [2]. Palygintina su tuo ir žinutė El-Amarnos laiškuose [3], kame Adda-nirari, Nuhaššė's valdovas, sumini savo tėvuką Taku, kad faraonas jį padarė valdovu, užpildamas jam ant galvos aliejaus. Valdovas vasalas ir aukštasis valdininkas galėjo stovėt lygiame aukšty. Alašijos (įtikima, kad čia taip vadinama yra Kipro sala) valdovas reikalauja iš faraono aliejaus ir drabužių (*šamne* ir *kite*), kaip kad jis pats buvo pasiuntęs aliejaus išpilt ant jo galvos, kai lipo į sostą [4]. Čia vargu kalbama apie vasalą; čia tikriausiai kalbama apie lygų valdovą, kaip kad rodo jau patsai kreipimosi būdas į faraoną. Šį kreipimąsi tikrai galima pastatyti greta tų formų, kurias vartoja Babelio ir Asuro valdovai, bet negalima jo lyginti su kanaanių ir foinikių miestų valdovų kreipimosi formomis [5]. Kad čia būtų kalbama apie dviejų valdovų vieno kitam aliejaus atsiuntimą prekybos keliu, kaip norėtų manyt Lichtenberg'as [6], vargu beįtikima, kaip tai matyt jau iš viso to būdo, kuriuo aliejaus atsiuntimas surišamas su įžengimu į sostą. Simbolinio elgesio prasmė čia gali būt ta, kad valdovai pripažįsta vienas kito valdžios teisėtumą. Tuo būdu Kipro saloj aliejaus užpylimas būtu įrodytas kaip intronizacijos ceremonija, kuri, įtikima, taip pat buvo surišta su aprėdymu. Egiptui ši ceremonija betgi atrodo labai abejotina.

Egipte ypatingai ceremonijai dėta mažiau svarbos, kadangi ji šios valstybės santykiuose nieko negalėjo pasakyt. Čia valdovas visą galybę gaudavo savo kilimu iš dievybės, taigi paveldėjimo keliu; simboliškas valdovo galybės perkėlimas tatai čia buvo nebreikalingas. Čia tegalėjo turėt reikšmės tik diena, kurią iš daugelio princų skaičiaus vienas buvo nužiūrėtas į sosto papėdininkus; šiokia diena buvo švenčiama taip pat ir *sed'o* šventėj. Priegtam taip pat pabrėžtina, kad kronprincas galybę apturi ne kilme iš valdovo, bet tiesioginai ir betarpiškai iš dievybės. Nes jei kitaip, tai juk ir kiekvienas valdovo sūnų turėtų būt apdovanotas panašia dovana. Papėdininkas, įlipda-

---

[1] Buvo skiriama Žemutinio Egipto raudonoji karūna, Aukštutinio Egipto baltoji karūna ir abiejų karūnų kombinacija.

[2] Cf. W. Spiegelberg, Recueil de Traveaux relatifs à la Philologie et l'Archéologie egyptiennes et assyriennes XXVIII, 148 sqq. Pagal A. Wiedemann, Das alte Aegypten, Heidelberg 1926, 151 sqq.

[3] Cf. I. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, 2 Teile. Leipzig 1910 ir 1915, Nr. 51, 6 ir 8.

[4] Knudtzon, Nr. 34, 47—53.

[5] Cf. R. V. Lichtenberg, Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros, MVAG XI, 2, 10—13.

[6] Ten pat 12 sq. Kipro sala dar ir graikų gadynėj buvo išgarsėjusi savo gerais aliejais.

mas į sostą [1], apturi tiktai jėgą ir galimumą vykdyt jame glūdinčią valdovo galybę. Kanaaniai praktikavo valdovo patepimą, kaip tai leidžia padaryt išvedimą bent Joatamo pasakėčia (Jdc 9,8 sqq). Taip kaip čia pasielgia medžiai, duotu atveju darė tą pat ir žmonės; jie išsirinko sau vieną vyrą ir jį patepdami suteikė jam galybę. Šiuo būdu Abimelech'as buvo padarytas Sichemo valdovu (Jdc 9,6 sq).

3. Patepimo elementai.

Pažiūrėjus iš arčiau pasirodo, jog tai, kas paprastai vadinama patepimu, turi būt perskirta į dvi dideles grupes — į aliejumi užpylimą ir į tokį ritualą, kuris, pagal semitišką žodį *mašach*, galėtų būt pavadintas mašacho ritualu. Greta šių dviejų pirminių formų paskui būta dar ir jų dviejų sujungimo, kuris trumpai reikėtų pavadint aliejum patepimu.

Aliejaus išpylimas, kuris yra aliejum patepimo esmingasis elementas, hebraiškai, kaip taisyklė, išreiškiamas žodžiais *nasak* ir *suk*. Jų dviejų bendrasis kamienas turi reikšmės palieti, t. y. skystą medžiagą išpilti ant tam tikros vietos. *Nasak* yra platesnio tūrio žodis, kadangi jam nebūtina tik skysta medžiaga, bet jis vartojamas ir gėrimo aukoms (pav., Ex 30, 9; Hos 9, 4), ir skystiems metalams (pav., Is 40, 19; 44, 10), ir netgi dieviškajam *Ruach* (pav., Is 29, 10) pažymėti. O *suk* visuomet pažymi tik aliejaus išpylimą.

Aramajų, arabų ir asirių kalbos taip pat turi žodį *nasak*; šiokia forma įrodoma esanti senesnė; tuo tarpu hebraiškasis *suk* tikriausiai yra vėlybesnis derivatas (išvestinė forma), atsiradęs tik hebraiškai kalbančių gyventojų reikalui. Matyt, hebrajams aliejum užpylimas įgavo tokios reikšmės, kad tam reikalui kilo tam tikra žodžio forma. Aramaiškas ir arabiškas žodis įgavo specialios reikšmės aukoti, o asiriškai *nasaku* reiškia „įstatyt" „pastatyt". Pirmoj eilėj čia tenka galvot apie kunigaikščio arba valdovo įstatymą, kaip faktinai rodo žodis *nasiku*, reiškiąs „kunigaikštis", „valdovas" [2]. O jei *nasaku* reiškia įstatymą ar pastatymą išpylimu, tai medžiaga čia tegali būt tik aliejus [3].

Aliejum užpylimas buvo atliekamas tuo būdu, kad aliejų iš viršaus užpildavo ant patepamojo asmens galvos, ir tuo būdu aliejų aplikuodavo. Taip pat ir negyvųjų daiktų ažvilgiu kalbama apie *al roš*, kiek tatai buvo laikoma esant esminga (pav. Gn 28, 18). El-Amaros laiškai daugel kartų vartoja formulę *šamne ana kakkadišu* [4]. Šiais laikais ji buvo žinoma ir vartojama Babilonijoj, Egipte, Kanaane ir Kipro saloj [5].

---

[1] Plg. W. M. Müller'io (OLZ = Orientalistische Literaturzeitung 1915, 183 sq) pastabą apie Egipto sosto papėdininką: kronprincas patampa dievu ne vien tik karūnuojamas; jis tuo būdu tik atskleidžia pasauliui savo pilną dieviškumą, kuris iki šiol glūdėjo jame paslėptas. Pagal Chr. Jeremias, l. c. 11, past. 2.

[2] Žiūr. šį žodį Delitzsch'o asirių kalbos žodyne (Assyrisches Handwörterbuch).

[3] Kadangi hebraiškoj psalmėj 2, 6 šis žodis pavartotas tokia pat prasme, tai, rodosi, tuomet būta savaime suprantama kunigaikštį įstatyt į jo valdžią užpilant aliejaus. Bet hebrajų kalbai šioks išsireiškimas yra neįprastas ir, gal būt, eina iš asirių kalbos. Patepant Bethel'o akmenį aliejaus išpylymui pavartotas žodis *jasaq* (Gn 28, 18; 35, 14), kuris šiąja prasme randamas tik čia. Kad jis buvo neįprastas, rodo jau jo paaiškinimas pridėtuoju žodžiu *šemen* (aliejus).

[4] Knudtzon, Nr. 1, 96; 34, 47—53, 51, 6, 8.

[5] Alašijos (Kipro) valdovas siunčia faraonui aliejaus (Knudtzon, Nr. 35, 24 sq). idant jį išpiltų ant savo galvos, ir to pat reikalauja sau (Nr. 34, 47 sq.). Nugaššė's valdovas Adda-nirari kalba apie savo tėvuko aliejaus išpylimą (Nr. 51, 6, 8). Aliejaus išpylimas patepant Bethel'o akmenį (Gn 28 ir 35) rodo kanaanišką praktiką.

Visai kitokį elementą rodo mašacho ritualas. Ir čia bus paprasčiausias kelias pradėti nuo žodžio, kuris tam reikalui vartojamas, būtent, nuo tikrai seniausio semitiško *mašach*. Kad jis pridera seniausiam semitiškos kalbos kamienui, rodo jo esimas visose atskirose semitų kalbos šakose. Žodžio reikšmė, berods, ne visur ta pati. Hebrajų ir sirų kalbose jis daugiausiai vartojamas patepimui išreikšti.

Sirų kalba, šalia veiksmažodžio formos, turi dar daiktavardį su reikšme „aliejus" ir keletą derivatų (išvestinių formų). Be to, tas pats kamienas randasi dar su visai skirtinga reikšme kaip „matuoti", taip pat ir su išvestinių žodžių eile. P. Jensen'as[1] šią antrąją formą *metech* norėtų sugretinti su „tempti", „plėstis". Taip pat ir hebrajų kalba rodo tokią antrą formą, ir ją reiškia daiktavardžiu *mišchah*[2], valdovas[3], pašvęstas dalyvis. Asirių žody *masahu* vyrauja reikšmė „matuoti". Atskirus pavyzdžius, kame jis vartojamas prasme „patepti", sumini Jensen'as[4] ir Zimmern'as[5]. — Arabiškas (šio kamieno) žodis pasako „braukyti, glostyti ranka"[6]. Vollers[7] kalba dar ir apie reikšmę „atitolinti, nukirsti" ir nurodo į galimą giminybę su etiopų *maseha*.

Kad ir kokios skirtingos atrodo visos šios įvairios reikšmės, tai betgi jos visos eina iš bendros pagrindinės reikšmės. J Wellhausen'as pirmasis į tai nurodė[8], kad mašacho ritualє esminga yra pabraukimas su ranka. Jo pažiūrą patvirtina kaip tik tos atrodančios nesiderinamos reikšmės, nes, būtent, atmenant, kad ilgio ar plokštumos matavimas pačioj pradžioj buvo visai naturaliai atliekamas dedant ant jo matą iš tokių paprasčiausių matavimo vienetų, kokius tik galima turėti, būtent, rankos arba kojos dalis. Pagal tai, kur buvo praktiškiau, matavimui naudojo plaštaką, alkūnę, pirštus, (kojos) pėdą, žingsnį ir pan. Patsai sumatavimas, taigi, vyko tuo būdu, kad, mato vienetą, pav., plaštaką (delną) dėdavo ant plokštumos po vienas kito tiek kartų, iki visas tas plotas rodėsi uždengtas. Nuo tokio uždėliojimo matuojant iki iš lengvo atliekamo pabraukimo per daiktą, apie kokį pabraukimą kalba Wellhausen'as, tėra vienas žingsnis. O jei šiokiame pabraukime panaudosi aliejų, tai žodis veikiai įgaus prasmės „patepti". Tuo būdu kaipo vieninga pagrindinė reikšmė galima įžvelgti plokštumos sukcesivus palietimas su tam tikru tikslu. Priegtam palygintinas dar taip pat ir graikiškas žodis patepimui išreikšti, būtent, χρίειν, kuris, įtikima, turi ryšio su χείρ (delnas, ranka), taigi duoda padaryt išvedimą apie analogišką plėtotę.

Kuri tat yra šio mašacho ritualo simbolika? Wellhausen'as[9] mano, kad kūnišku palietimu yra perkeliamas dvasinis fluidum, kad įvykstanti dva-

[1] Pas C. Brockelmann'ą, Lex. Syr. 195 sq.

[2] Pav., Lv 7, 35; Nm 18, 8.

[3] Hebräisches und aramäisches Wörterbuch 2 u. 3 Aufl. 251.

[4] KB VI, 1, 379.

[5] Pas Eberh. Schrader, Die Keilinschriften und das A.T. 3 Aufl., 602, Anm. 4. Plg. K. Vollers, Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen. Archiv für Religionswissenschaft VIII, 98.

[6] Cf. J. Wellhausen, Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, Archiv. f. Relig. VII, 33—41.

[7] l. c. 98 sq. [8] l. c. 33—39.

[9] l: c. 39. Plg. H. Weinel, *Mašach* und seine Derivate. ZATW (=Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XVIII, 1—82. Kuriuo būdu mašacho ritualas gali būt sugretintas su aliejum, taip pat kurios reikšmės jis įgauna, Wellhausen'as negalįs išaiškinti.

sinė giminybė tarp tojo, kuris braukia, ir tojo, kuris braukiamas. Betgi lemtai nematyti, kodėl jis ima tik šią dvasinę communio, nes kūniniu kontaktu pirmiausiai juk darosi fizinė ir fiziškai pajuntama bendrybė. Kai du paspaudžia vienas antram ranką, tai kiekvienas junta kito rankos šilimą ir spaudimą. Palytęjęs šaltą akmenį tuoj pastebi, kad jis šaltas, bet taip pat pastebi paliestąją akmens vietą kiek sušilus, o savo ranką kiek atvėsus. Tokis tat yra kontaktinio veikimo patyrimas. Kad ranka [1] čia įgauna ypatingos reikšmės, tai naturalu, kadangi ji juk pirmiausia suteikia šį patyrimą. Todėl kontakto veikimui išaiškinti pertekąs dvasinis fluidas nėra būtinas; čia daugiau turima fizinio patyrimo, kūninių savybių, ypačiai temperaturos ir spaudimo.

Priežastis, kodėl stengiamasi turėt kontakto, yra ta, jog patiriama savybes pereinant (nuo vieno į kitą). Kai arabas pabraukia Kaabą (šventąjį akmenį), tai šiuo ilgiau patveriančiu prisilietimu jis siekia įsigyt bent kiek šio akmens šventumo ir jėgos. Kraujo plūdimu sirgusi Evangelijos moteris paliečia Kristaus drabužį, nes ji mano, kad palietimu jai įtekės gydomosios jėgos. Arabijoj yra paprotys našlaitį vaiką pabraukt ranka per galvą [2]. Tuo būdu norima vaikui suteikti savo turimos jėgos ir parodyt jam savo globą bei pagalbą. Jei gražų ir malonų žmogų pavadina *mansuh el wegh* (Dievo palaimintasis) [3], tai tat reiškia, kad jis yra lyginamas su tokiu žmogum, kuris mašacho ritualu yra apturėjęs dieviškos palaimos.

Ranka nubraukimas yra intensivesnė prisilietimo forma, taip jog galima kalbėt apie intensivesnį kontaktinį veikimą. Savybių perėjimas gali vykt iš abiejų šonų. Tačiau faktinai kalbamasis ritualas buvo praktikuojamas tik tenai, kame tarp abiejų dalių esama didelės diferencijos, kur reikėdavo iš aukščiau potensuoto atstovo lyg tartum kokią srovelę pertiekt menkiau apdovanotajam.

Aliejaus užpylimo kombinacija su mašacho ritualu sudaro aliejum patepimą. Hebrajų kalba ši sąvoka išreiškiama žodžiu *mašach* ir priešdėliu arba galininku *šemen* (aliejus). Dažni taip pat yra atvejai, kuriais jau patsai veiksmažodis pažymi patepimą aliejumi [4]. Šis ritualas buvo atliekamas tuo būdu, kad pirmiausiai išpildavo aliejų, kaip kad būdavo daroma aliejaus užpilimo rituale, o paskui pabraukdavo ranka [5].

Terminu *mašach* vadinamas patepimas laikais prieš Mozę nerandamas nei Genezio knygose, nei El-Amarnos laiškuose. Jis užeinamas tik Pentateucho detalizuotuose įsakymuose apie įvairiopus kulto patepimus. Prieš tą laiką Kanaane, rodosi, praktikuotas tik aliejaus užpylimas; šion grupėn eina ir Bethel'o akmens patepimas. Taip kad norėtųsi manyt, jog ne kas kitas,

---

Kalbėjęs apie dvasinį ryšį, įvykstantį šiuo ritualu, jis jį tuoj pareiškia esant kaip paklusnumo ženklą. Logikos sąryšio jis tačiau neduoda.

1 Plg. Ant. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels (Leipzig 1919) 42—61 apie rankų kerus.

2 Cf. Vollers, l. c. 99.

3 T. p. Netenka manyti, kad šiaip pavadintas žmogus tikrai yra gavęs iš Dievo mašacho ritualą. Palygink su tuo hebraišką žodį *Mašiach.* Apie vartojimą aliejaus kalbamuose žodžiuose netenka galvot.

4 Pav., Gn. 31, 13; Ex. 29, 36; Lv. 8, 10. Plg. Weinel, l. c.

5 Analogiškos reikšmės turi asirių žodis *pašašu*, kurio pagrindinė reikšmę turės būti „išbraukyti". Kai jis vartojamas patepimui išreikšti, tai jungiamas su *šamnu.* Čia taip pat paminėtinas ir graikų χριεῖν.

kaip patys israelitai mašacho ritualą, kurį jie gerai pažino beklajodami po Arabiją, sujungė su, nuo senovės žinomu, aliejaus užpylimu, padarydami iš tos kombinacijos savąjį aliejum patepimą. Nes juk Mozė norėjo tyčiomis duoti savo tautai naujas arba bent naujai kombinuotas ceremonijas, idant jos kultas juo ryškiau skirtųsi nuo kitų tautų kulto. Aliejum patepimo ritualas turėjo ją atskirti ir nuo Arabijos ir nuo Kanaano tautų, kurių vienos turėjo tik mašacho ritualą, o kitos tik aliejum užpylimą.

3. Aliejaus simbolika patepimo rituale.

Tuo tarpu, kai mašacho ritualas tinka perteikt visokią jėgą, dėl aliejaus užpylimo to negalima tvirtint. Aliejus turi tam tikros jėgos, kuri pasireiškia jo naturine sudėtimi ir patirtimi nustatytu jo veikimu. Kiekviena pirminė ir išvestinė simbolika juk remiasi grynai realiai pagrįstais pasvarstymais, o visoks simboliškas aiškinimas, kaip jis atsiskiria nuo anokio savaimi duoto aiškinimo, tėra jau tolimesnės plėtotės padaras [1].

Iš vyno svaiginamojo veikimo betarpiškai kilo mintis, kad šioks poveikis yra visai skirtingas nuo kitų gėrimų veikimo ir galįs būt suprantamas tik tuomet, jei manoma jį einant iš dieviškos priežasties. Vyno jėga tuo būdu tapo dieviška jėga. Graikų galvosenoj ši jėga buvo net suasmeninta dievo Dionizo pavidalu. Apsigėrusiojo dūkimas taip pat buvo išvedamas iš dieviškos galybės, kaip ir Nabi'o ekstazė, kaip ir pamišimas arba (dvasios) apsėdimas [2].

Todėl Israeliaus oficialiems kunigams ir buvo uždrausta vartot vynas (Lv. 10, 9), kaip kad ir nasirėjams (Nm. 6, 2 sq.). Taip pat ir medų (ar midų? *Red.*) manyta turint slaptingos dieviškos jėgos. Dėliai to jis israelitų kulte ir buvo pašalintas iš visokių aukų (Lv. 2, 11). Kai Jonatanas kovoj paragavo medaus (midaus? *Red.*) (1 S. 14, 27 sqq) jis buvo beveik stebuklingai sustiprintas; tokią jėgą sukėlė jame tik keletas lašų. Andamaniečių iniciacijų apeigose svarbią dalį sudaro ta, kad ant šventinamojo kandidato galvos galvonas (giminės vyriausias) lašina taukus arba medų. Po to kūnas dar stipriai išbraukomas [3].

Analogiška yra ir aliejaus simbolika. Pradėjus nuo jo naturalaus veikimo, pajuntamo juo išsitepus — sustiprinimas, atvėsinimas, atgaivinimas — imta manyt jį turint stebuklingos jėgos. Asirių himne aliejui [4], šalia vandens ir vyno, taip pat ir aliejui priteigiama gyvybės jėga. 37-oj eilėj, Weissbach'ui ją rekonstruavus [5], pasakyta net *šaman balati*, t. y. gyvybės aliejus. Kaip kalbėta apie gyvybės vandenį, taip galvota ir apie tą gyvybės jėgą, kuri priteigiama aliejui. Toliau, turint galvoj, kad *balatu* reiškia gyvybę be

[1] Pl. prie čia W. Wundt, Völkerpsychologie II, 1, 583 sq. (1905): Juo įvaizdai primitivesni, juo daugiau jie turi betarpiškos tikrovės charakterio. Primitivus žmogus savuosius kulto simbolius suvokia taip pat realiai, kaip kad jis ir sapno vaizdą ima realiai esant tokį, koks jis jam pasirodo.

[2] Apie vyną plg. Joh. Döller, Der Wein in Bibel und Talmud (Rom. 1923), (t. y. ataspaudas iš „Biblica" 4 [1923] 143—167, 267—299). Nabatejų dievas Dusares taip pat buvo vynuogių dievas. Cf. Robertson Smith, Religion der Semiten. Deutsche Übersetzung v. R. Stübe, 147.

[3] Cf. Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen, I (Regensburg 1924) 180 sq.

[4] Maqlû, VII, 31, cf. E. Schrader, Die Keilinschriften u. das AT. 524, 526.

[5] BA (= Beiträge zur Assyriologie) IV, 160 sq.

sveikatą ir kad Genezio gyvybės medis buvo skirtas tam, kad žmogui išlaikytų amžiną gyvenimą ir jaunuolišką gajumą, gali šiek tiek vaizdintis, kas norėta pasakyt tuo vienu žodžiu „gyvybės aliejus“. Aliejuje laikyta esant paslėptos imanentiškos veikiančios jėgos, kurią sumezgė su dieviška galybe, rods, ne tąja prasme, kad būtų manoma joje lyg esant asmeniškai galvotos dievybės, bet daugiau visai neaprėžtu būdu. Aliejaus savotiškoji jėga gali būt tiesioginai pažymėta kaip sakramentalinė jėga, ir, būtent, atsižvelgiant į tai, kad dieviškai jėgai suteikti pakanka aplikacijos. Šitai įvyksta neatsižvelgiant į tą, kas atlieka tą ritualą, ir galėtum čia ramiai pavartoti dogmatišką posakį ex opere operato.

Kai Nabopalasaras restauravo Marduko šventnamį Etemenaki, jis į jo pamatą padėjo aukso, sidabro bei kitų brangių akmenų ir po siena išpylė aliejaus [1]. Čia, šalia kitų pajėgumo ingrediencijų, panaudotas ir aliejus šventnamio fundamentui padaryti stipriam. Čia įvyksta lyg koksai namų pašventinimas, kokį atlikdavo arabai mašacho ritualu. Šis paprotys, vadinamas *mash al bait*, paprasčiausiai atliekamas tuo būdu, kad namų savininkas eina aplinkui namus ir ranka paglostinėja kertinius akmenis [2].

Aliejaus aplikacijos pastatymas gretimai su mašacho ritualu kaip tik rodo į abiejų ritualų panašią simboliką. Abiejuose perteikiama jėga: aliejų užpilant perteikiama imantinė aliejaus jėga; mašacho ritualu perteikiama stipriau potencuotos dalies jėga mažiau gabiajai daliai. Šis motivas turi didelės reikšmės atskirų valdovų patepimui nustatyt, apie ką dabar ir kalbėsime.

(Šios studijos 2-ji dalis eina kitame N-ry).



[1] Cf. KB III, 2, pp. 5, Col II, 46—53.

[2] Cf. Lisan al Arab 3, 430, 18 pas Vollers'ą, l. c. 98 sq. Paglostant kertinius akmenis turi būt suteikta jėga. Naturalu, kad čia tegalima kalbėt apie asmeninių jėgų perteikimą. Tuo būdu čia nustatomas santykis tarp namų savininko ir pačių namų, taip jog ši ceremonija yra lyg koks namų užvaldymo aktas. Aliejaus aplikacijoj pateptąjį savo valdžion (globon) paima dieviškasis Numen'as, suteikdamas jam savo jėgos. Tatai aiškiai pasireiškia akmenų patepimu. Skirtumas tarp veikimo aliejaus aplikacijoj ir mašacho rituale yra tas, kad pirmuoju atveju visuomet suponuojama dieviška veikianti priežastis, tuo tarpu kai mašach'as perteikia taip pat ir žmogaus jėgą.

Iš mokslininkų gyvenimo ir darbų.

(Tęsinys šiojo skyriaus iš praeitųjų metų).

Vittorio Puntoni,

graikų literaturos profesorius Bolonijos Universitete, senatorius, pasimirė 1926. III. 21. Gimęs 1859 m. Pizos mieste, ten pat išėjo universitetinius mokslus, o paskui studijavo keletą metų Rytų kalbas, specialiai egiptiškąją ir koptiškąją. Universitetinį dėstytojo darbą pradėjo labai jaunas Bolonijos Universitete, kuriame ir dirbo iki savo mirties, daugel metų išbuvęs ir to Universiteto rektorium.

Būdamas genialus ir žvalus filologas, jis užsiimdinėjo ir religijos istorija; Bolonijos Universitete jis buvo pirmutinis jos atstovas. Jo darbai lietė ypačiai graikų teogonijos bei mitologijos klausimus, tų mitų santykius su orientiniais mitais ir mitus išvisa. Štai keliolika jo šios srities darbų: Alcune favole dello Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης, Torino 1881; Postile sopra gli aurei versi dei Pitagorici 1882; Le rappresentazione figurate relative al mito di Ippolito, Pisa 1882; Gnomologii Acrostici Fragmentum Graece una cum metaphrasi coptosahidica, Pisis 1883; Sulla formazione del mito di Ippolito e Fedra, Pisa 1884; De Phaedrae indole et moribus in Euripidis Hippolyto Stephanephoro, Pisis 1884; Il Mito et il Canto di Lino specialmente considerato nei suoi rapporti col Mito e col Lamento di Adone, Roma 1885; Sul primitivo significato della formula proverbiale ἀπὸ δρυὸς-ἀπὸ πέτρης, ib. 1886; Sul Catalogo delle Nereidi nella Teogonia Esiodea 1886; Sulla narrazione del mito di Prometeo nella Tegonia Esiodea 1886; Sull' Inno ad Ecate nella Teogonia Esiodea 1892; Sull' Inno Omerico IX; εἰς Ἄρτεμιν 1909; Sulle fonti dell' Inno Omerico ad Apollo 1912; Typhoeus nella Teogonia Esiodea 1913; Primavera ed amore in un frammento di Ibico 1915; Sull' Inno Omerico X: εἰς Ἀφροδίτην 1915; Il sonno dei Proci 1916. — Daugiau jo raštų, ir vardus žurnalų, kuriuose šie ir kiti darbai buvo atspausdinti, paduoda *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* II (1926), 139—140 p., iš kur paimtos ir šios visos žinios.

Carlo Pascal,

įžymus latinistas, ilgus metus buvęs lotynų literaturos profesorium Pavijos Universitete, o paskiau persikėlęs į Milano Katalikiškąjį Universitetą, tačiau, šioj naujoj vietoj negalėjęs nė pradėti savo darbo, pasimirė po operacijos 1906. IX. 22. Šioj vietoj laikome reikiant jį paminėti ypačiai dėl jo vieno kito veikalo, liečiančio antikinės senovės religiją. Plačiausiai žinomas šios srities jo veikalas, tai apie tikėjimą į pomirtinį gyvenimą, kaip jis pasireiškia klasikinės senovės veikaluose: Le credenze d'Oltretomba nelle opere dell' antichità classica (1-sis leidimas 1912 m., 2-sis pataisytas ir papildytas leidimas. Torino 1923 m.). Religijos istorijos sritį liečia dar taip pat ir šiuodu Pascalio veikalu: Epicurei e mistici (Catonia 1911) ir Dioniso Saggio sulla religione e la parodia religiosa in Aristofane (apie 1915 m.).

Žurnale „Aevum“ (Milano Katalikiškojo Universiteto istorikų ir filologų organas) randame tokią Pascal'io charakteristiką: „Paskalis turėjo visai savotiškos tendencijos formuluot hipotezes, kartais labai drąsias, apie kai kuriuos mokslo klausimus ir paskui krauti argumentus ant argumentų toms hipotezėms palaikyti, net ir prieš stiprią opoziciją. Tuo būdu, antai, visoj Europoj pagarsėjo Paskalio monografija apie Romos gaisrą 64 metais po Kr., kurį, jo manymu, sukėlusi krikščionių bendruomenė, būtent, ta nedidelė krikščionių kuopelė, kuri buvo mokoma šv. Petro ir su kuria turėjo ryšių didysis tautų Apaštalas (šv. Paulius), kai jis buvo dvejus metus kalinamas. Krikščionių padegėjų hipotezei palaikyti Paskalis rinko citatas ir argumentus, savotiškai aiškindamas Tacito Annalų garsųjį XV-jį skyrių, kur pasakojama apie krikščionių persekiojimus Nerono laikais. Paskaliui pasipriešino daug mokslininkų, ir ištisi tomai buvo pavesti evidentiškai įrodyt, kad Tacitas turėjo tiesą susilaikydamas nurodyt, kas buvo pirmutinė gaisro priežastis. Tačiau Paskalis nelaikė save esant nugalėtą ir visuomet tikėjo savo neįrodyta hipoteze“. Kalbamasis žurnalas (I [1927] p. 410) nenurodo antraštės to Paskalio veikalo, kuriame jis reiškė tokią savo keistą hipotezę. Tur būt tai bus jo monografija apie Neroną: Nerone nella storia aneddotica e nella leggenda (Milano 1923). Bet šiaip Paskalis yra labai nusipelnęs leisdamas tokias kolekcijas, kaip „Storia e Pensiero“, „Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum“, bendradarbiaudamas „Corpus'e Scriptorum graecorum“ ir kitais darbais.

Domenico Comparetti,

filologas, epigrafininkas, archeologas, papirologas, mitologas, foklorininkas, profesorius Pizos ir Florencijos universitetų, senatorius, pasimirė 1927. I. 20, pradėjęs dešimtąją dešimtį savo amžiaus metų (gimęs 1835 m.). Jį galima laikyt pranokėju religijos istorinių studijų Italijoj. Štai keletas jo veikalų chronologijos eile: De Liciniani annalium scriptoris aetate (1858); šis darbas jam atidarė Pizos Universiteto katedrą. Toliau: Edipo e la Mitologia comparata (1867), kuriame jis kritiškai pasipriešino to meto Vokiečių sukurtos lyginamosios mitologijos fantaziravimams. Klasikiškas yra palikęs ir jo veikalas Virgilio nel Medio Evo (1872; 2 leid. 1896; angl. vertimas 1895). Jam rūpėjo net suomių Kalevala: Il Kalevala o la poesia tradizionale dei Finni (1891). Jis įkūrė ir daugel metų vedė Museo Italiano di antichità classica ir bendradarbiavo kolekcijoj Papiri greco-egizi della R. Academia dei Lincei (Milano 1908—1911). — Daugiau apie jį žinių duoda ir jo darbų sumini prof. Ramorino žurnale „Aevum“ I (1927) p. 410—412.

Preserved Smith,

Amerikos protestantų liberališkas teologas ir egzegetas, mirė 1927. II. 26 Poughkeepne, eidamas 80-sius savo amžiaus metus. Jis buvo Senojo Testamento ir religijų istorijos profesorius Allegheny College Meadville, paskui dėstė hebrajų kalbą Union Theological Seminary New-Yorke. Jis rašė apie žydų religiją ir Šventųjų Knygų inspiraciją; tarp jo raštų ypač paminėtinas Old Testament history (1903), prisidėjęs prie tuomet buvusių madoj

Wellhausen'o, Stadė's ir Ed. Meyer'io teorijų. Smiht'as reagavo prieš spiritualistinį Korano ir Biblijos aiškinimą. Gyvenimo galop jis dar užsirekomendavo veikalu A short history of Christian Theophagy (Chicago 1922), kurio jau pati antraštė skamba įžeisdama tikinčiojo jausmus. Jame autorius įrodinėja, kad Mišių aukos ir Kristaus tikrojo esimo Eucharistijoj dogma nėra tik vidurinių amžių scholastikų prasimanymas, bet eina iš pirmųjų Bažnyčios laikų, o per juos iš dar tolimesnės, pačios giliausios senovės. Ideja tokio dievo, kuris aukojamas, idant jo garbintojai suvalgytų jo kūną ir tuo būdu pataptų jo dieviškumo dalyviais, esanti galima atsekt iki pačių religijos pradžių; tą ideją iš naujo atgaivinę graikų misterijų kultai; iš jų ją pasiėmęs Paulius ir drauge su mitu apie mirštantį ir prisikeliantį Dievą Gelbėtoją persodinęs ją į pirmųjų laikų Bažnyčios dirvą. Pranešimas apie Kristaus kančias ir prisikėlimą esąs priklausomas graikų mitų, krikščionių komunija esanti tik kitokio pavidalo teofagija, einanti iš tų laikų, kuomet žmogus buvo tik ką išsiplėtojęs iš gyvulio „ir beždžionės ainiai rinko krūvon savo teologines idejas". — Ypačiai šis paskutinysis sakinys pakankamai parodo, kurios dvasios kūdikiai yra ši knyga ir jos autorius. (Knygos turinio santrauka paduota pagal „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft III [1923] 135).

Hugo Gressmann,

Berlino Universiteto Senojo Testamento profesorius, plačiai žinomas israelitų-žydų ir apskritai Rytų religijos istorininkas, didelio darbštumo mokslininkas ir vaisingas rašytojas pasimirė 1927. IV. 7 Jungtinėse Amerikos valstybėse, būdamas pakviestas tenai skaityti svečio paskaitas. Pasimirė pačiame darbingume, vos tik 50 metų amžiaus tesulaukęs. Tai didelis smūgis ne tik Berlino Universitetui, bet ir internaciniam Senojo Testamento lyginamajam mokslui.

Gimęs 1877. III. 21 Mölln'e Lauenburg'e, augo paprastose apystovose, lankė Lübeck'o gimnaziją, paskui studijavo Greifswald'o, Göttingen'o, Marburg'o ir Kylės universitetuose. Savo specialiais mokytojais laikė Giesebrecht'ą, Smendą ir Wellhausen'ą. 1899 m. padarė promociją Dr. phil. Göttingen'e, 1902 m. habilitavosi Kylėj privatdocentu Senajam Testamentui, 1906 m. 8 mėnesius dirbo Jeruzalėj, 1907 m. pakviestas ekstraordinaru į Berliną, 1921 m. pakeltas ordinaru.

Jau savaisiais promocijos ir habilitacijos darbais „Über die Musik und Musikinstrumente im AT." [1] jis užsirekomendavo savo aiškiu protu bei dideliu žinių bagažu ir sukėlė vilties būsiant jį savarankišką Senojo Testamento mokslininką. Tokiu jis ir buvo iš tikrųjų. — Tarp jo stambiųjų veikalų, skinančių kalbamam mokslui naujus kelius, ypačiai paminėtini ketvertas.

1905 m. išėjo jo pirmoji stambi knyga „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie", kuri vienu sykiu išgarsino jo vardą ir tikrai pradėjo naują erą biblinės eschatologijos tyrinėjimo srity.

Antrasis stambus jo veikalas yra „Altorientalischen Texte und Bilder zum Alten Testament". Pirmasis leidimas įšėjo 1909 m.,

---

[1] Serijos „Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten" 2-jo t. 1-sis sąs. (1903).

antrasis, dvigubai didesnis ir su talka išleistas, 1926 ir 1927 m. Talkininkai čia toki: Rankė apdirbo egiptiškus tekstus, Ebeling'as — babiloniškus, Rhodokanakis — pietinės Arabijos, o patsai Gresmanas — šiaurės semitiškuosius parašus bei papyrus. Antrasis tomas visas pagamintas jo vieno. Tai tikrai puikus veikalas. Čia žodžiais ir paveikslais apžvalgingai išdėstyta visa, ką per paskutinį šimtmetį Senieji Rytai davė Senajam Testamentui suprasti, suprasti jį visos Rytų istorijos ir kulturos plėtotės srovėj. Tai buvo mylimiausias nabašninko darbo laukas, kuriame jis kovojo prieš Senojo Testamento isolaciją iš jo kulturinės aplinkumos.

Trečiasis stambus Gresmano veikalas tai įdėlis į vadinamąją „Göttingen'o Bibliją" (tam tikras Senojo Testamento raštų apdirbimas); jis parašė čia vieną tomą (1910) apie israelitų seniausią istoriografiją bei pranašystes nuo Samuelio iki Hosėjos, ir antrąjį tomą (1912 ir 1914) apie israelitų pradžią nuo Mozės 2-sios knygos iki Teisėjų. 1921 m. išėjo naujas, stipriai perdirbtas leidimas. Šiais veikalais Gresmanas užsirekomendavo kaip egzegetas ir istorininkas, einąs naujais keliais medžiagos kombinavimo atžvilgiu.

Paskutinysis stambiųjų Gresmano veikalų rašo apie Mozę ir jo gadynę: Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen[1]. Kadangi Biblijos skyrelis apie Mozę ir platesnės šviesuomenės ausiai skamba kaipo geriau pažįstamas negu kuris kitas, tai čia paminėsime ir Gresmano šiame veikale vedamąją mintį; tai drauge supažindins mus ir su principiniu jo nusistatymu kai kurių Senojo Testamento problemų atžvilgiu. Trumpai kalbant, šiuo veikalu Gresmanas mėgina rekonstruot Mozės eros istoriją. „Palyginęs mokslinį skepticizmą, kokiu tyrinėjimas dar prieš 50 metų žiūrėjo į šią prpblemą, pamatysi, kokios pažangos rodo šis (Gresmano) tyrinėjimas. Rods, jau kiti, k. a. Volz, Ed. Meyer, Beer ir dar kiti pirm jo įrodė, kad Mozės tradicijose esama nepalyginamai didesnio istoriško branduolio, negu, pav., manė Wellhausen'as ir Stadė. Bet Gresmanas eina dar daug toliau negu anie... Trumpai kalbant, jis (savuoju metodu) tokį gauna rezultatą, kad su Ed. Meyer'iu taria Mozę reikiant ne tik laikyt buvus Qadeš'o levitišką kunigą, bet taip pat ir liaudies vadovą, kuris faktinai išgelbėjo Israelio žmones iš Egipto nelaisvės, o šalia to jis pirmiausia yra taip pat religijos įkūrėjas, kurio betarpišką kūrybinį poveikį Israelio tikėjimui į Dievą, kultui ir dorovei dar galima įrodyti" (Sellin). Kadangi šiame patraukiamai parašytame veikale esti ir subjektivių bruožų, tai vienas priešingo nusistatymo biblininkas šią Gresmano knygą pavadino „Mozės romanu". Tačiau, šiuo veikalu, Sellin'o manymu, Gresmanas vis dėlto „atkariavo atgal (Mozės) istoriško lauko gerą plotą".

Tačiau šie ketvertas stambių Gresmano veikalų tai toli gražu ne visa, ką Gresmanas nudirbo; galima sakyt, kad tai tik pusė jo darbo. Stambiųjų veikalų ir jų naujų leidimų pasirodymo tarpuose jo plunksna pagamino daugybę smulkesnių raštų — brošiurų ir straipsnių pavidalu. Šie smulkesnieji darbai Gresmano savumus dar ryškiau būdina, negu anie stambieji. Nes vos tik kas iškeldavo Senajam Testamentui kokią naują problemą, vos tik iškildavo Rytuose koks naujas reikšmingas radinys, tai Gresmanas tuoj pareikšdavo savo nuomonę. Jis nenuilstamai dirbo, nenuilstamai kombinavo,

[1] Serijos „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" naujojo ciklíaus 1-sis tomas (Göttingen 1913).

kaip galėtų savajam mokslui panaudot naują medžiagą, naujus metodus. Jis nelaikė savu darbu rašinėt vadovėlius ar šabloniškus komentorius, jis norėjo turėt laisvas renkas vis naujoms kombinacijoms. Štai keletas jo tokio visašališkumo pavyzdžių.

Palestinoj buvimo vaisius buvo jo raštai: „Über den frischen Erdgeruch Palästinas in den israelitischen Religion" (1908), „Über die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament" (1909) ir straipsnis apie dolmenus, massebas ir k.[1]. Minčių apie sagų keliavimą jis patiekė straipsniu apie Salamono sprendimą[2]. Už tezę, kilusią Wundt'o poveikiu, kad bibliniuose pasakojimuose apie patriarchus, kiek jie nėra istoriški pasakojimai, yra mažiau sagų ir mitų, negu pasakų, jis kovojo straipsniu „Sagen und Geschichte in den Patriarchenerzählungen" [3] ir Gunkelio sukaktuvių rinkiny straipniu: „Ursprung und Entwicklung der Josephsage" [4]. Naujiems bandymams jį visuomet žadino pasakojimas apie rojų; šiuo klausimu jis parašė straipsnius: „Mythische Reste in der Paradieserzählung" [5], „Die Paradiessage" [6] ir dar 1926 m.[7]. 1914 m. jis nagrinėjo Deuterojesajo literarišką analizę (ZAW), 1920 m. rašė apie Jahvės skrynią.

Bet ypačiai jį traukė bendroji religijos istorija. Susidomėjimą gnosticizmu jis pareiškė savo tyrinėjimuose apie Salamono odes (1911), apie Kyriako maldą [8] ir „piktųjų dvasių draugininkus" (1 Cor. 10, 20) [9]. Ungnad'o išverstam Gilgamešo epui jis parašė komentorių [10]. Labai didelį sugebėjimą rinkt religijos istorinę medžiagą ir ją padaryt vaisingą jis parodė savo straipsniais: „Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten" [11], „Die Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin" [12] ir „Über den heiligen Hahn zu Hieropolis" [13]. Vos Erman'as buvo nurodęs ryšį tarp Amenem-opė's egiptiškų patarlių rinkinio ir Biblijos patarlių, Gresmanas tuoj paskelbė apie šią problemą toliau vedantį straipnį [14], ir netrukęs išleido dar brošiurą „Israels Spruchweisheit im Zusammenhang mit der Weltliteratur" [15]. Pagaliau dar paminėtini jo vertingi teksto ir vertimo pasiūlymai V i o l e t'o naujai apdirbamiems Esros ir Barucho apokalipsiams (1924).

Po S t r a c k'o mirties paėmęs vesti I n s t i t u t u m J u d a i c u m prie Berlino Un-to, jis, neturėdamas reikalingos rabinų literaturos, talmudo ir k. dalykų pažinimo, šiai sričiai pritraukė tinkamų bendradarbių, o patsai padidintu uolumu kreipėsi į jam prieinamą judaizmo sritį — į helenizmo ir sinkretizmo laikų judaizmą.

---

[1] Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft (sutrumpintai cituojamas ZAW) 1909.
[2] Deutsche Rundschau 1907. [3] ZAW 1910.
[4] ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ pusl. 1—55. (Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Testaments. N. F. 19, 1, Göttingen 1923).
[5] Archiv für Religionswissenschaft 1907, 345—367.
[6] Festgabe A von Harnack zum 70. Geburtstag. Tübingen 1921, 24—42.
[7] Savaitrašty „Die Christliche Welt".
[8] Das Gebet des Kyriakos. Zeitschrift für die neutest. Wiss. 1921, 23—35.
[9] 'Η κοινωνία τῶν δαιμονίων. T. p. 224—230.
[10] Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt von A r t h u r U n g n a d und gemeinverständlich erklärt von H u g o G r e s s m a n n. Göttingen 1911 (Forschungen etc. 14 Heft).
[11] Baudissinfestschrift 1918. [12] Archiv für Religionswissenschaft 1920, 1—40, 323—359.
[13] Martifestschrift 1925. [14] Die neugefundene Lehre des Ame-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels. ZAW 1924, 272—296.
[15] Serijos „Kunst und Altertum" 6 Nr. Berlin 1925, 57 pusl.

1926 m. jis išleido naują, 3-jį Bousset'o „Religion des Judentums“ leidimą. Kad galėtų savarankiškai galvot apie, ypačiai Reitzenstein'o, paskutiniais laikais iškeltas problemas, Gresmanas išmoko mandeiškai ir ilgu referatu[1] bandė įnešt kiek tvarkos ir apžvalgos į raštus apie mandeizmą. Bet paskutiniais metais jis ypačiai rungėsi su problema, kiek vėlesnioji babilonių ir Mitros religija paveikė judaizmą, vis kliudė „žmogaus sūnaus“ ir daug toliau siekiančią „dieviško kūdikio problemą“; su visa tuo jis dar planavo leist žydų religijos bei istorijos didelį versmių veikalą, pavadintą Judaica. — Šioj darbų grupėj paminėsime dar ir jo straipsnį „Messias und Erlöser“ [2].

Religijos istorijos darbo pamėgimas nuvedė Gresmaną ir į helenizmo bei Eigipto religijos laukus. Jis patiekė dvejetą darbų apie Rytų ir helenizmo religijos savitarpio poveikius[3] ir knygelę apie Osirio mirtį bei atsikėlimą[4]. O kiek dar Gresmano yra parašyta archeologinio ir religinio-istorinio turinio straipsnių enciklopedijoj „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (dabar eina naujas leidimas), kiek daug knygų recenzijų kritikos žurnaluose „Theologische Literaturzeitung“, „Deutsche Literaturzeitung“ ir k., kur knygos ne tik recenzuojamos, bet taip pat teikiama ir pozitivios medžiagos?! Turi tiesiog stebėtis, kiek vienas žmogus tik per 30 metų gali prirašyti.

Pagaliau Gresmanas dirbo dar vienoj srity, kurioj dabar liko vargiai užkišama spraga: redagavo žurnalą „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“. Šis žurnalas, jo įkūrėjui Stade'i mirus, Marti'o redaguojamas vis ėjo menkyn, pradėjo snaust ir paliovė buvęs Senojo Testamento mokslo centrinis židinys. Užtat kai tik jį (nuo 1924 m. pradžios) paėmė į savo rankas Gresmanas, tai per trejetą metų šis žurnalas vėl iškilo reikiamon aukštumon. Tatai G. padarė surasdamas jam nevien naujų bendradarbių savo krašte ir užsieniuose, bet taip pat ir savo paties straipsniais bei visokiomis smulkiomis pastabomis apie naujas problemas, iškasenas, raštus ir p. Kalbamojo žurnalo naują ciklių jis įvesdino programiniu straipsniu apie Senojo Testamento tyrinėjimų uždavinius[5].

Deja, šiam pajaunėjusiam žurnalui pradėjus ketvirtuosius metus, skaitytojai skaitė jau redaktoriaus nekrologus. Ilgiausią nabašninko darbų apžvalgą ir vertinimą čia įdėjo jo kolega prof. E. Sellin'as[6]; jo šiuo paminėjimu, kaip apmatais, pasinaudota ir šiam straipsneliui, kurį baigsime Sellin'o keliomis mintimis apie nabašninko prof. Gresmano kaip tyrinėtojo vyriausius siekimus ir apie jo religinę pasaulėžiūrą, tiksliau sakant, apie jo teologinę poziciją.

„Prieš jo paveikslą lenkiasi kiekvienas, kuris dar brangina mokslo darbą ir nenuilstamą kūrybą. Jis ateity dar ilgai paliks reikšmingiausias

---

1 Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion. Eine kritische Auseinandersetzung mit Reitzenstein. Zeitschfrift für Kirchengeschichte. N.F. Bd. III, 178—191 ir Bd. IV, 154—180.

2 Geisteskultur (Berlin) 33 (1924) 97—116.

3 Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss des hellenistischen Geistes. Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1923—24. Leipzig 1926, 170—195 ir Die hellenistische Gestirnreligion. Leipzig 1925 (Serijos „Morgenland“ Nr. 5).

4 Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen. Leipzig 1923 (Serijos „Der Alte Orient“ t. 23, 3).

5 Die Aufgaben det alttestamentlichen Forschung ZAW 1 (42) 1924, 1—33.

6 ZAW 4 (45) 1927, VII—XX.

israelitų-žydų literaturos istorikas ir religijos istorikas; šiedviejose srityse yra jo tikrieji ir nenykstamieji nuopelnai. Jo kova buvo nukreipta prieš Senojo Testamento isolavimą nuo kitos orientinės literaturos, ir iš visa Senojo Testamento mokslo isolavimą nuo orientalistikos mokslo“.

Gresmano teologinę poziciją Sellin'as šiaip apibūdina: „Dėmesingai skaitydamas jo stambesniuosius raštus randi, kad per juos eina vis ryškiau pasireikšdama, kaip raudona gija, mintis, jog S. T-o literatura, greta visos tos giminybės su šiaip orientine literatura, vis dėlto turi kažką, ko anoje nerasi, būtent, Israelio didžiųjų pranašų idejas“. — Savo programiniame 1924 m. straipsny Gresmanas, antai, rašo: „Greta pozicijos priešakinių Rytų atžvilgiu, greta ryšio su jais ir priešingumo, visų problemų problema lieka pranašystės, kurios sudaro israelitų religinės istorijos aukščiausią punktą ir paskutiniame gale gali būt suprastos tik iš savęs. Mes turime pasitenkinti, jei mes tokio Jesajos ar Jeremijos jautimą ir galvojimą geriau suprantame ir priegtam vis labiau išmokstame įsigilint į dievišką apreiškimą per Israelį“.

„Jei todėl Gresmanas viename straipsny, kurio atspausdinto jis pats jau nebematė, ir beveik taip pat žodis į žodį įvade į paskaitas Judaizmo Institute jis be atodairos išpažįsta ir išreiškia mintį apie dieviškąjį apreiškimą Senajame Testamente ir kad jam su šiojo (S. T-o) pranašais susijusi krikščionybė ir, būtent, sava liuteriška išraiška, buvusi absoluti religija, tai toki išsireiškimai toliau stovinčius galės tikrai nustebint, bet tiems, kurie su juo kalbėdavosi apie šiuos rimtus ir giliausius klausimus, anoki pasakymai nepasako nieko nauja“. (Sellin). Tuo ir baigsime paminėjimą šio didelio tyrinėtojo ir nenuilstamo žodžio bei plunksnos darbininko Senojo Testamento bei jo kaimynų srityse, savo tyrinėjimuose ėjusio vidurio keliu tarp hiperkritikos ir hiperkonservatismo.

Henri Hubert,

Durkheim'o ir Mauss'o sociologinės mokyklos bendradarbis pasimirė 1927 m., 55 metų amžiaus. — Jis, išėjęs Ecole Normale Superieure, pradžioj buvo atsidėjęs orientalistikos studijoms. Į jį atkpreipė dėmesį Salamonas Reinach'as ir pasikvietė į Saint Germain'o muzėjaus direkciją. Paskiau Hubert'as buvo Ecole des Hautes-Etudes direktorius ir skaitė paskaitas Ecole du Louvre. — Jo studijos religijos istorijos srity gana reikšmingos. Bendradarbiaudamas su Mauss'u, jis metrašty *Année sociologique* (II t.) įdėjo studiją *La nature et la fonction du sacrifice*, kurią paskui pakartojo ir savo rinkiny *Mélanges d'Historie des Religions* (Paris 1909). Šios studijos autorius neina Tylor'o ir Robertson'o Smith'o išmintomis vėžėmis, bet stengiasi surast vaisingesnį metodą. Jis, pagrindingai išstudijavęs Senojo Testamento aukų ritualą ir indų aukas, atmetė Smith'o ir Frazer'io totemistinę teoriją. — Dar paminėtina jo studija *Esquisse d'une theorie générale de la magie* (Année sociologique VII t.). — Tačiau ir Hubert'o išvedimų nevisi priimtini. Durkheim'o ir jo brendradarbių raštai, nors įdomūs ir gausiai dokumentuoti, tačiau jų dauguma yra partiškai antikrikščioniški, ir ypač antikatalikiški, ir dėlto jų mokslinė vertė labai nukenčia. Mauss'o, Hubert'o, Durkheim'o ir kitų panašias teorijas šių dienų etnologijos atžvilgiu apžvelgia ir vertina *Schmidt*'as „Ursprung der Gottesidee“ I ([2] 1926).

Iš naujausios literaturos.

a) Knygos.

Diluviale Vorgeschichte des Menschen Von *Fritz Wiegers*. Zwei Bände. I. Band. **Allgemeine Diluvialprähistorie.** Mit einem Beitrag: **Die fossilen Menschenreste** von *Hans Weinert*. Mit 100 Textabbildungen. Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart 1928, VIII + 300 pusl. 8⁰. Kaina be apdarų 19 markių 20 cnt., apdaruose 21 markė.

Knygos autorius Dr. Fr. Wiegers yra profesorius Geologinės Krašto Įstaigos Berline, o pati knyga yra išaugusi iš jo 1920 m. išleisto darbo „Diluvialprähistorie als geologische Wissenschaft". Kaip antraštė sako, ši pirmoji dalis jo suplanuoto veikalo apie žmogaus priešistoriją diluvijaus gadynėj pavesta bendrajam diluvinės priešistorijos apibūdinimui. Tas apibūdinimas vyriausiai padarytas trimis atžvilgiais: geologijos, kulturos istorijos ir antropologijos. Geologijos daly, po diluvijaus žmogaus tyrinėjimų istorinės apžvalgos (pusl. 1 – 23), eina stratigrafija diluvinių radinių Prancuzijoj (24—59), Vokietijoj (59—95) ir geologija kaip priešistorijos pagrindas (95—150). Antrojoj — kulturos istorinėj — daly (151—198) apžvelgiami archeologiniai laikotarpiai nuo eolitiko iki Azilien'o-Tardenoisien'o. Paskutinę — antropologinę — dalį (199—267) visą sudaro tos knygos antraštės „Beitrag'as" apie kastines žmogaus liekanas. Jo autorius W e i n e r t'as yra Berlino Un-to privatdocentas antropologijai; jis paskutiniais laikais daug rašinėjo apie priešistorinio žmogaus pavidalus, juos įvairiopai kombinuodamas, kad įspraustų į savąją evolucioniško tikėjimo schemą. Tam reikalui jis net, jau gerokai primirštą, Javos Pithecanthropą prisikėlė naujam gyvenimui ir pavedė jam vaidint tam tikrą naują vaidmenį žmogaus evolucijos schemoj. Iš šio skyriaus tat ir galima gerai pasiinformuoti apie visas Weinert'o pažiūras, — šiaip reikštas visur išbarstytuose laikraščių straipsniuose — sakytojo tikėjimo įkvėptas. 265-me puslapy paduota net žmogaus kilmės schema. Vis dėlto kokia ji skirtinga nuo tų, labai paprastų, schemų, kurios buvo konstruojamos dar net šio šimtmečio pradžioj, nekalbant jau apie praeitąjį! Užuot tiesia linija ėjusios žmogaus plėtotės iš antropoidų, dabar ir kiekvienas evolucionistas, jei tik jis yra rimtas, kratyte kratosi nuo vulgariškų virtusio pasakymo, kad „žmogus kilęs iš beždžionės". Ši Veinerto schema išveda žmogų kilus iš tokios grupės bendrų protėvių, kurių būta su gorilos, šimpanzės bei žmogaus požymiais ir gyventa plioceno gadynėj. Iš šio bendro kamieno pirmiausia atsiskyrusi gorilos atžala, o toliau, plioceno galop, likusioji kamieno dalis persiskyrusi į simpanzės ir žmogaus dvišakį. Pithecanthropas esanti ankstybiausia liekana žinomo žmogaus, po kurio einą vad. heidelbergiškis, neandertališkis ir k. kastinio žmogaus pavidalai. — Turėt mokslininkams, ypač pradedantiems, šiokį ar tokį tikėjimą negi galima uždrausti. O be to, juk gana dažnai ir mokslinei karjerai sudaryti tikėjimo išpažinimas nėra jau taip visai be reikšmės, kaip kad gali atrodyti. Toliau bedirbant, mokslininkui nereta nuo savo jaunatvės tikėjimo ir atsisakyti arba bent jo karštį sumažinti. Vis dėlto žodžiai, kuriais ir Veinertas baigia savo studiją, skamba gana su rezignacija: „Rezultatas mūsų tyrinėjimų apie ledlaikio žmones ir jų santykius su mumis pačiais yra tikrai kuklus: čia dar daug kas

lieka paremti. O betgi paskutiniame gale visos mūsų žinios grįžta į tai kad rastume aiškumo apie mus pačius, iš kur mes einame ir apie mūsų poziciją ant Žemės. O tam pasiekti gali padėti ledlaikio su jo žmonių formomis pagrindingas ištyrinėjimas!"

Knygos pabaigoj surašyta 525 Nr.Nr. cituotos literaturos ir autorių, vietų bei daiktų vardų sąrašas. Visa knyga išleista labai švariai. Ji sudaro gražų ir neatliekamą įdėlį į šios srities naujausiąją literaturą, be kurio negalės apsieit nė vienas priešistorininkas. Antrąjame tome būsią kalbama apie ledlaikio žmogų Vokietijoj. Ir jo pasirodymas yra laukiamas.

Pr. D.

Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen von *H. Balcz, K. Beth, V. Christian, B. Geiger, R. Hoffmann, Th. Innitzer, Fr. Kraelitz, R. Much, L. Radermacher, O. Redlich, R. Reininger, A. Rosthorn und Fr. Wilke.* Leipzig und Wien, Franz Deutike 1929, VI + 264 pusl. did. 8°. Kaina 7 markės, apdaruose 9 mk.

Mūsų gyvenamais laikais religijų istorijos mokslas įtraukia savon darbo sritin vis gausingesnes mokslininkų eiles ir vis labiau sudomina plačiuosius šių dienų visuomenės sluoksnius. Štai Vienos Universitete pradėta rengt popularūs kursai iš įvairių mokslo sričių. 1927/28 m. žiemos semestro temai buvo paskirta religijos istorija, ir kursai labai gausingai lankyti. Paskaitas skaitė Vienos Universiteto profesoriai. Dabar štai tos paskaitos čia išleistos atskiroj knygoj, kurios tikslas, kaip sako prakalboj jos redaktorius, sakytųjų kursų sekretorius, yra „atvaizduoti visų laikų religijų plėtotę lengvai suprantamu, popularìu, bet griežtai moksliškai pagrįstu pavidalu". Ir plačiau apsižvalgiusiam religijų istorijos literaturoj smagu paimt į rankas naujas šios srities veikalas, kuriame randi kalbant apie tą dalyką vis naujus mokslininkus, iki šiol tais klausimais specialiai dar nebylojusius. Štai kaip Vienos Universiteto mokslininkai yra šioj knygoj pasiskirstę darbą:

Karolis Beth'as (evangelikų teologijos fakulteto profesorius), nemenkas primitivųjų religijos žinovas, čia rašo apie primitivųjų religiją (p. 1—32). — Prof. Viktoras Christian'as, orientalistas su naujais užsimojimais Rytų istorijos senobiniuose laukuose, rašo apie asirių ir babilonių religiją (33—40). — Egiptologijai Vienos Un-te atstovauja įžymus egiptologas prof. Hermanas Junker'is. Kadangi kalbamų paskaitų metu jis buvo Egipte ir patsai negalėjo skaityt apie egiptiečių religiją, tai jo, kitoj vietoj šiąja pat tema reikštomis mintimis, jo leidžiamas pasinaudojo Dr. Heinrichas Balcz'as; taip jog galima laikyti, kad čia įdėtoji Balcz'o vardu paskaita apie egiptiečių religiją (41—62) yra drauge ir Junker'io paskaita. — Toliau, apie indų religiją (63—84) kalba prof. Robertas Reininger'is (filosofijos profesorius), apie kinų seniausiąją religiją (85—97) — garbės profesorius, buvęs Austrijos pasiuntinys ir ministeris Kinuose Dr. Arturas Rosthorn'as, apie iranių religiją (231—263) — iranistas prof. Bernardas Geiger'is ir apie islamą (207—219) – prof. Dr. Friedrichas Kraelitz'as. — Graikų bei romėnų religiją (98—118) nagrinėja žinomas klasicizmo filologas, Vienos Mokslų Akademijos sekretorius, prof. Liudvikas Radermacher'is, o germanų religiją (119—135) — prof. Dr. Rudolfas Much'as. — Israelitų-žydų ir krikščionių religijai pavestos ketvertas paskaitų, kurios šiaip pasiskirstytos: Apie israelitų-žydų religijos

kilmę bei susiformavimą kalba (136—168) prof. Dr. Fritz Wilke (evang. teol. fak-to), apie Jėzų Kristų (169 - 186) — prof. Dr. Th. Innitzer'is (katalikų teol. fak-to, Un-to rektorius), apie šv. Paulių (187—206), — prof. Richardas Hoffmann'as (evang. teol. fak-to dekanas) ir apie krikščionybės išsiplėtimą (220—230) — prof. Osvaldas Redlich'as (filosofijos fak-to, istorininkas, Mokslų Akademijos pirmininkas).

Visos paskaitos stovi modernojo jutimo aukštumoj ir todel modernai jaučiančiam ir galvojančiam pataiko į sielą ir širdį. Skaitytojui katalikui ypač malonu šiame rinkiny rasti, kad apie Jėzų Kristų kalba katalikų teologas ir kalba ne pagal pigų šabloną, bet prisitaikydamas į modernąjį religijos istorišką jautimą. Ši Innitzer'io 18-os puslapių paskaita, o taip pat istorininko Redlich'o 10-ies puslapių paskaitėlė apie krikščionybės platinimąsi ir viena kita mintis apie tai, kas ją yra ištikę amžių eigoj, atsveria storus tomus, bet šabloniškai parašytus.

Tenka tik pagailėt, kad rinkiny nerandame dar apie etruskų, keltų, slavių ir k. tautų religijas. Leidėjai tieka skyrių tenkinosi, matyt, nenorėdami labai knygos pabrangint. Betgi jau ir šiuoju pavidalu ši knyga labai rekomenduotina visiems, o pirmoj eilėj pradedantiems su religijų istorijos mokslu susipažinti, ypač, kad ir savo, palyginant, nebrangia kaina ji turi pirmenybės prieš kitus šios rūšies veikalus. *Pr. D.*

Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische Studie. Von P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D. Band 2, Abteilung 2: **Die Religionen der Urvölker. 1. Die Religionen der Urvölker Amerikas.** Aschendorff, Münster, 1929 (XLIV + 1065 p.), kaina 26 markės, apd. 28,50 m.

Pagaliau pajudėjo ir Schmidt'o klasikiško veikalo „Der Ursprung der Gottesdee" tęsinys. Pirmasis jo tomas, išėjęs 1912 m., 1926 m. jau susilaukė 2-jo leidimo (jo trumpą turinį žiūr. Sotero 1928, 86—88), o tęsinio, turėjusio pradėt dėstyt atskirų religijų istoriją, vis dar nebuvo. Dabar štai jau yra ir vienas tomas tęsinio: apie pirminių tautų religiją. Čia eina Amerikos pirminių tautų religijos aprašymas. Kitų šalių pirminių tautų religijai dar turėsią būt pavesti kiti du toki pat didžiuliai tomai, ir, būtent, vienas tomas, kuris lauktinas išeinant dar šiais metais, būsiąs pavestas Azijos (pigmejams ir Arkties pirminėms tautoms) ir Australijos pirminėms tautoms, o kitas, lauktinas kitais metais, užsiims Afrikos pirminių tautų (pigmejų, sandavų, bušmenų) religija.

Dabar išėjęs tomas yra storesnis kaip 1200 puslapių. Jame apžvalgingai sutraukta visa gausi, įžymiųjų Amerikos etnologų sudirbta, medžiaga apie šiaurinės ir pietinės Amerikos pirminius gyventojus: centrinės Kalifornijos, Algonkino, Amerikos šiaurvakarių ir Ugninės Žemės indėnus. Medžiaga kritiškai persijota. Padarytais gausingais palyginimais atidengti nuostabūs ryšiai nuo Kalifornijos iki Amerikos rytinių krantų. Kalbamųjų giminių religijoj pagrindinės reikšmės turi pasaulio sukūrimo mintis, kuri išreiškiama labai gražiomis ceremonijomis. Kūrimo mintis čia ir formaliai pasireiškia savo aukščiausiu pavidalu, kaip creatio ex nihilo. —

Nekantriai laukiami ir kiti tomai šios serijos, kuri, jei autoriui bus lemta ji pabaigti, sudarys tikrą moderną religijų istorijos enciklopediją. Duok, Dieve, jos autoriui sveikatos kiek galima daugiau didingai užsimoto darbo nudirbti. *Pr. D.*

Bilderatlas zur Religionsgeschichte herausg. von *Hans Haas.* 13/14 Lieferung: **Die Religion der Griechen** von *A. Rumpf.* XII pusl. teksto ir 208 paveikslai ant 80 puslapių. Leipzig 1928, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.

Šiuo dvigubu, klasicizmo archeologo prof. Rumpf'o sustatytu, sąsiuviniu prof. Haas'o leidžiamoji religijos istorijos atlų serija vėl gražiai padidėjo (apie pirmutinius sąsiuvinius minėta „Sotero" 1924, 181; 1928, 104). Čia gražiai pavaizduojamas hėlenų tautos tikėjimas ir kultas visais jos istorijos periodais: kulto simboliai, idolai, kulto vietos, įžadų dovanos, kulto veiksmai ir aukos, vestuvių ir laidojimo papročiai, amuletai, užkeikimo tabletės, apotropeiški ženklai ir k. *Pr. D.*

Fontes Historiae Religionum ex auctoribus graecis et latinis collectos eididit *Carolus Clemen.* Fasciculus III: **Fontes historiae religionis germanicae** Collegit *Carolus Clemen.* Berolini apud Walter de Gruyter et Socios 1928, 112 pusl, 8^0; kaina 5 mk.

Apie pirmuosius šios kolekcijos sąsiuvinius „Sotere" minėta 1924, 184 ir 1928, 104. Nuo trečiojo sąsiuvinio kolekcija eina naujos firmos (Walter de Gruyter, Berline) leidžiama, bet visiškai to paties formato, kaip ir pirmiau. Šį sąsiuvinį tuo tarpu jau yra rimčiau recenzavę, L. Schmidt'as (Philologische Wochenschrift 1929, 1453—1454), Baselio Un-to prof. Andreas Heusler'is (Deutsche Literaturzeitung 1929, 305—307) ir prof. E. Mogk'as Leipcige (Theologische Literaturblatt 1929, 17—18), kurie nurodė šiokių tokių jo trūkumų. Bet vis dėlto ir šis sąsiuvinis yra labai naudingas. *Pr. D.*

Fr. Zorell S. J. **Psalterium ex hebraeo latinum** (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Romae 1928, XXII+311 p. 8^0, 35 Lir.

Biblinio Instituto Romoj profesorių tarpe įžymus mokslininkas Zorell'is išleido praėjusių metų pabaigoj kunigams naudingą veikalą čionai pažymėtąja antrašte.

Šios rūšies naujų knygų yra nedaug; prieš 40 metų M. Mlčoch'as yra parašęs „Psalterium seu liber psalmorum iuxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis" (Olomucii 1890); šis veikalas turi filologinių pastabų, tačiau egzegezėje pasenęs, be to, yra išpirktas. Prancūzų kalba rašė E. Pannier'is „Psalterium iuxta hebraicam veritatem Les psaumes d'après l'hébreu en double traduction" (Lille 1908; šiame veikale psalmyno tekstas yra išverstas iš hebrajų originalo į lotynų ir prancūzų kalbą: komentaro jame visiškai nėra. Pannier'is nevykusiai sprendžia teksto problemas; ši knyga sudaro tik įvadą į antrą tomą, būtent, į teksto aiškinimą.

Kiti psalmyno komentarai ir naujesnieji, pav., Knabenbauer, S. J. „Commentarius in psalmos" (Paris 1912), Ceulemans, „Intruductio et Commentarius in psalmos (Mechliniae ^{2}1928) aiškina psalmes iš lotynų Vulgatos teksto, kuris nepasižymi tobulumu; iš Vulgatos vertimo sunku dažnai suvokti psalmės prasmė.

Taigi, po brevijoriaus reformos, padarytos Pijaus X, kai dabar kunigui tenka kas savaitė kalbėti beveik visas psalmynas iš lotynų Vulgatos teksto, atsirado gyvo reikalo turėti psalmių originalo mintys suprantama kalba kam

yra neprieinamas hebrajų tekstas. Zorell'is neparašė ištiso komentaro psalmynui, jis turėjo tikslo patiekti teisingą psalmių vertimą iš hebrajų originalo, trumpai atskirų psalmių turinį ir tamsesnius teksto vietų aiškinimus. Šį uždavinį autorius atliko gerai; pakanka paskaityt kelių psalmių išverstasis tekstas ir įdėtieji trumpi aiškinimai, ir tuojau matyt, kad kalbamasis naujas veikalas daug palengvina psalmes suprasti. Aiškinimuose nėra surinktų įvairių nuomonių bei teorijų, specialistams naudingų, bet yra išdėtos suglaustai mintys, reikalingos psalmes kalbančiam ir jose tamsių vietų nesuprantančiam. Tuo prof. Zorell'io veikalas yra aktualus ir užpildė nuo 1913 m. susidariusią spragą, kai Bažnyčioje įvestas reformuotas brevijorius.

Atskirose smulkmenose ne visur galima sutikti su autoriaus išvedžiojimais; antai, prof. Zorell'is toje pačioje psalmėje randa nelygių eilučių (p. XVI–XVIII), skirsto psalmes į nelygias strofas (p. XV); tačiau hebrajų poezijos esmė sudaro egzegezėje atvirą, dar galutinai neišspręstą problemą; šiuo klausimu plačiau galima rasti Z a p t e t a l'io darbe „De poesi Hebraeorum" (Freiburg i. d. Schweiz 1909). — Nuo p.p. 261–292 autorius tąja pačia metodika ir tais pačiais pagrindais įdėjo, išvertęs iš originalo, lotyniškai šv. Rašto pasitaikančiųjų brevijoriuje giesmių tekstą su kiekvienos turiniu ir tamsesniųjų eilučių trumpais aiškinimais.

Bendrai imant, kalbamasis prof. Zorell'io veikalas yra rūpestingai, gražiai išleistas ir taikomas praktikos sumetimams. *Prof. A. Grigaitis.*

Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie quarta. Scienze filologiche. Volume VII. Societa Editrice „Vita e Pensiero", Milano. Finito di stampare il giorno 25 maggio 1927. 707 pusl. did. 8⁰ su Ramorino paveikslu.

Kas iki šiol nebūtų girdėjęs italų klasikinio filologo Felikso Ramorino (Milano Katalikiškojo Universiteto ordinarinis profesorius) vardo [1], tam šio mokslininko reikšmė paaiškės paėmus į rankas šį storą tomą, kurį Milano Katalikiškas Universitetas jam, jau emeritui, įteikė kaip dovaną jo mokslinio darbo penkerių dešimtų metų sukaktuvėms paminėti.

Kaip paties Ramorino mokslinis darbas lietė įvairiausias klasikinės senovės sritis, taip ir jam pavestasis didžiulis tomas yra sudarytas iš daug ir dalimi labai įdomių straipsnių ir iš klasikinės filologijos siauresne prasme, ir iš platesnių senovės mokslo sričių apskritai. Beveik visų kulturingų šalių mokslininkai dalyvavo šiame Ramorino pagarbos tome. Įdomu, jog bendradarbių skaičiuj čia net Sovietų Rusijai atstovauja ne mažiau kaip trejetas mokslininkų.

Iš daugelio straipsnių, kurių visų čia netenka net vardais paminėti, trumpai stabtelsime tiktai prie keleto, kuriuos reikia manyt būsiant įdomesnius „Sotero" skaitytojams.

Pirmiausia paminėtinas trumpas P a o l o U b a l d i (iš Milano Katalikiškojo Un-to) straipsnis: U n r i c o r d o c r i s o s t o m e o n e l „G i o r n o" d e l P a r i n i (pusl. 176 qq.). Ubaldi's vieną skyrių ir šv. Chrysostomo 35-sios Homilijos (Montfaucon'o vertimo lotynų kalba) lygina su italų poeto bei

[1] Prof. Ramorino nuo 1880 m. profesoriavo Palermo, Pavijos, Florencijos universitetuose, nuo 1924. XII. 1 d. persikėlė į Milano Katalikiškąjį Universitetą, 1924–27 m. buvo to Un-to Literaturos ir Filosofijos fakulteto dekanu; yra daugelio mokslo įstaigų narys; dabar jau emeritavęsis. *Red.*

moralisto Giuzeppe Parini vieno eilėraščio dalimi. Sakytoj Homilijoj šv. Chrysostomas būdina paprastą, sveiką kuklaus žemdirbio arba amatininko gyvenimą ir retoriškai lygina su juo vaizdą gyvenimo išlepusio dykaduonio ir girtuoklio, kuris naktimis, užuot ramiai miegojęs, atsiduoda girtavimui ir kitiems bjauriems darbams, o dienomis, geriausią jos dalį pramiegojęs pagiriomis, leidžia laiką tinginiaudamas ir niekados nesijaučia tikrai sveikas ir patenkintas. Parini's savame eilėrašty „Giorno" paprasto žmogaus darbą ir paskui, tik be agresivios polemikos, kaip šv. Chrysostomas, o su subtilia ironija, visai panašiai vaizduoja ponaičio eleganto atsibudimą ryto metu: lo svegliarsi del giovin signore. Savame straipsny Ubaldi's ir parodo, kad italų poetas šią savo eilėraščio dalį negalėjo sueiliuot nepriklausomai nuo šv. Chrysostomo Homilijos. Nes jau prieš Parinį, Gozzi buvo gera italų kalba išvertęs eilę šv. Chrysostomo ir šv. Basiliaus pamokslų. Šiuos vertimus Parini's bus turėjęs skaityt ir sunaudot. Ubaldi's stebisi, kad Parini's, siekdamas to paties tikslo, kaip ir savu laiku šv. Chrysostomas, nė vienu žodeliu neužsimena, iš kur jis gavęs toms savo mintims pąžadinimo.

Panašų tyrinėjimą ~~patiekė~~ (pusl. 341—361) Giulio Salvadori (taip pat Milano Katališkiško Un-to profesorius)[1] straipsniu: Ubi Petrus ibi Ecclesia. Sant Ambrogio e Alessandro Manzoni. Salvadori'o sunkokai apžvelgiamų išvedžiojimų pagrindinė mintis, trumpai sakant, yra ta: daugel kas Manzoni'o poezijose, ne tik turinio, bet ir formos atžvilgiu, tiesiog rodo jų autorių uoliai skaičius Bažnyčios Tėvus, ypačiai šv. Ambraziejaus raštus. Ypačiai taip yra dėl Ambraziejaus formule „ubi Petrus ibi Eclesia" išreikšto vedamojo motivo, kurį Manzoni's ūpingai pareiškia pakartodamas visu pageidaujamu aiškumu, toliau dėl popiežiaus neklaidingumo, dėl absolutaus jo primato būtinumo etc., taip jog tenka imti, kad ne tik vien Manzoni'o poezinę kūrybą, bet taip pat ir jo religinį gyvenimą yra pažadinęs ir paveikęs tas didis Milano vyskupas.

Trečioj vietoj suminėsiu įdomią L. Radermacher'io (Vienos Un-to prof.) studiją: Ein mythisches Bild in der Apokalypse der hl. Anastasia (p. 531—538). Radermacher'is čia kalba apie mitišką elementą šv. Anastazijos apokaliptinėj vizijoj. Tas mitiškas elementas čia štai koks. Kai šv. Anastazija pasiekia ketvirtąsias dangaus duris, ji pamato lytaus ežerą ir viršum jo didelius paukščius, kurie išskėstais sparnais pagauna saulės spindulius ir lytų, tuo būdu apsaugodami Žemę ir nuo tvano užliejimo, ir nuo ugnimi sudeginimo. Panašų vaizdą turi taip pat ir Edda. Tenai (*Grimmismal 38*) prieš spindinčią saulę stovi didelis stiprus skydas, be kurio sudegtų ir kalnai, ir jūrės. Tikėjimo, kad saulės spinduliai yra pavojingi, rodosi, yra visose tautose, ypačiai primitiviosiose. Radermacher'is ima vieną vietą iš Claudiaus Mariaus Viktoro, vieno vėlybųjų laikų Bažnyčios Tėvo bei poeto, laikančio dangaus skliautą (firmamentą) esant padarytą iš ledo, kuris taip pat apsaugojąs Žemę nuo eterio regionų karščio; eterio regionų suminėjimas paskutiniame gale turi ryšio su Empedokliu. Radermacher'is, netaip kaip pirmiau Kaufman'as, nemano, kad Eddos kūrėjas savąjį vaizdą būtų paėmęs tiesiog iš ten. Bet vis dėlto jis yra linkęs imti esant ryšio tarp Empedoklio, Eddos ir Anastazijos apokalipsio.

[1] Pernai metais jau pasimiręs. *Red.*

Su kalbamuoju apolaptiniu pasakojimu arčiau susijusi eilė daugiau novelistiškų, legendiškų pasakojimų, kuriuose kalbama, jog bet kas — didumoj tai valdovas Salamonas — yra apsaugojamas nuo saulės karščio tuo būdu, kad viršum jo lakiodami pulkai paukščių, erelių ar povų, padaro jam pavėsį. Ir dviejose Europos legendose — Bertulfaus ir Medardaus — figuruoja ereliai, kurie išskėstais sparnais saugoja šventąjį nuo lytaus. Šis motivas sakytąsias legendas labiau priartina prie Anastazijos apokalipsio, negu tie pasakojimai, kurių centriniu punktu yra Salamono asmuo. Radermacher'is mano, kad Anastazijos apokalipsio vaizdas kilęs iš platesnio kosmologinio kūrinio. O kadangi vadinamasis slaviškas Henoch'as neturi apokalipsio sakytojo tipingo bruožo, tai Radermacher'is sprendžia, kad šio apokalipsio autorius dar galėjęs skaityt platesnį graikiškojo Henoch'o tekstą. Iš čion kilę ir Salamono legendos paukščiai, kurie galų gale nėra kas kita, kaip tik debesys, įsivaizduoti kaip gyvos esybės ir tokiomis laikyti.

Netenka praeiti ir pro M. Budimir'o (Belgrado Un-to prof.) studijėlę Fortuna Viscata (p. 147--150). Budimiras parodo esant panašu į tiesą, kad šiaip nuostabų pavadinimą *Viscata* reikia manyt esant išvestą iš *viscum* „amalai“ (amalų šaka). Iš Vergilio Eneidos 6-sios knygos žinome amalus buvus Junonos Infernos augalą. O kadangi romėnas yra labai linkęs artimai su vieną kitu rišti „laimės“ (fortuna) ir „vaisingumo“ sąvokas, kas vėl negalima atskirti nuo chtoniškųjų dievybių, tai absolučiai nenuostabu, kad ir Fortuna pažymimama su tuo pačiu atributu, kaip ir požemių Junona. Tuo būdu Vergiliaus katabasio episodas nebelieka, kaip iki šiol, isoluotas, bet yra įjungiamas į didesnį sąryšį.

M. Galdi (Pavijos Un-to prof.) rašo (p. 531—567): De Tertulliani „de cultu feminarum“ et Cypriani „ad virgines“ libellis Commentatio. Pradėdamas nuo visų pripažinto fakto, kad abu kalbamu Bažnyčios rašytojų dažnai nagrinėja ne tik tą pačią medžiagą, bet panašias mintis neretai išreiškia ir tąja pačia forma, Galdi's šiame straipsny pabrėžia, kad Kiprionas nepamėgždžioja vergiškai Tertuliono, jo nenurašo, ir savo raštų nesudėsto iš visokių tertulioniškų gabalų, bet ir visame tame panašume jis stipriai skiriasi nuo savo mokytojo, ir iš visa turi savą, menišku atžvilgiu aukštą ir savarankišką stilių. Tik tuo būdu esą suprantami estetiški sprendimai apie stilių, kurių apie rašytoją Kiprioną patiekia Laktancius, Hieronimas ir Augustinas. Tai, ką Tertulionas svaido aistringoj, dažnai iki nesuprantamumo einančioj polemikoj, Kiprionas nuskaidrina iki klasikiška forma išreikšto švelnaus įgraudenimo (pamokymo). Tuo būdu visiškai suprantamas mums ir krikščioniško poeto Prudentiaus sprendimas (*Peristeph. 13*):

Dum genus esse hominum Christus sinet et vigere mundum,
dum liber ullus erit, dum scrinia litterarum,
te legit omnis amans Christum, tua Cypriane discet.

Be to, Galdi's savomis gausingomis citatomis iš Tertuliono ir Kipriono raštų, ypačiai iš jų nuomonių apie madų kvailybes ir madų nuodėmes prikišamai parodo, kaip šiuodu pirmųjų krikščionijos laikų rašytojai yra labai labai aktualūs mūsų laikams. Daugiau negu vienu atžvilgiu pageidautina, idant šiųdviejų vyrų raštai būtų padaryti prieinami kiek galima platesniems skaitytojų sluoksniams.

Kaunas, Universitetas. *Dr. Pr. Brenderis.*

b) Žurnalai.

Studi e materiali di storia delle Religioni, pubblicati dalla Scuola di Studi Storico-Religiosi della R. Università di Roma (C. Formichi, R. Pettazzoni, T. Tucci ir k.).

Volume I (1925) (304 pusl.): R. Pettazzoni, La „grave mora" (Dante Purg. 3. 127 sq.): Studio su alcune forme e sopravvivenze della sacralità primitiva. — G. Tucci, „Le cento strofe" (*Cataçâstra*): Testo buddhistico mahâyâna tradotto dal cinese, con Introduzione e Note. — R. Battaglia, Sopravvivenze del rombo nelle Province Venete (con 7 ilustrazioni). — P. S. Leicht, Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV. — J. M. Unvala, A short history of the religious movement among the Paris. — G. Furlani, Il Manualetto di Giacomo d'Edessa (Brit. Mus. Manuscr. Syr. Add. 12, 154): Traduzione dal siriaco e Note. — Rassegne ed appunti, rivista bibliografica, note e notizie, pubblicazioni ricevute.

Volume II (1926) (306) pusl.): G. van der Leeuw, Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte. — R. Pettazzoni, La confessione dei peccati presso popolazioni primitive dell'Africa e dell' America. — J. M. Unvala, Patet or the Confession of Sins. – M. Guarducci, Superstizioni di carattere funerario in una iscrizione di Keos (V sec. a. Cr.). — U. Cassuto, La Vetus Latina e le traduzioni giudaiche me dioevali della Bibbia. — R. Pettazzoni, La confessione dei peccati nelle antiche religioni americani (I. Messico; II. America Centrale; III. Perù). — G. Furlani, Giovanni Bar Zô'bî sulla differenza tra natura e ipostasi e tra persona e faccia. — A. M. Pizzagalli, Un novelliere jainico inedito. — Rassegne ed appunti, rivista bibliografica, note e notizie, pubblicazioni ricevute.

Volume III (1927) (284 pusl): K. P. Jain, The Jaina references in the Buddhist literature. — M. Guarducci, Il mito di Pandora. — R. Dangel, Der Schöpferglaube der Nordcentralkalifornier. – R. Pettazzoni, La confesione dei peccati nell'India antica (I. Vedo-Brahmanesimo, II. Giainismo).— J. M. Unvala, The Moharram festival in Persia. — A. Trombetti, Puluga: origine e diffusione del nome. — Edv. Lehmann, La pensée du Jahviste. — R. Pettazzoni, La confessione dei peccati nel Giappone. — R. Pettazzoni, La confessione dei peccati nella Cina. — G. Furlani, I sacrifici giornalieri a Uruk. — S. Ferri, Il telesterio isiaco di Cirene. — Rassegne ed appunti, rivista bibliografica, note e notizie, pubblicazioni ricevute.

Volume IV (1928) (312 pusl.): G. Furlani, L'umiliazione del re a Babele. — Hildebr. Hommel, Neue Sinai-Forschungen. — R. Pettazzoni, La confessione dei peccati nel Buddhismo Indiano. — C. Conti Rossini, Gad e il dio Luna in Etiopia. — A. H. Krappe, Othin and Gunnlodh. — B. R. Motzo, Il testo di Ester in Giuseppe. — L. Clarke Smith, A Survival of an Ancient Cult in the Abruzzi. — H. J. Rose, On the Relations between Etruscan and Roman Religion. — T. Zielinski, L'elemento etico nell' escatologia etrusca. — O. Weinreich, Trigemination

als sakrale Stilform. — R. Pettazzoni, La divinità suprema della religione etrusca. — C. Clemen, Die etruskische Säkularrechnung. — G. Furlani, Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca. — C. C. van Essen, Observations sur une étude historique de la religion étrusque. —

Rassegne ed appunti, rivista bibliografica, note e notizie.

Archiv für Religionswissenschaft 26 (1928) (432 pusl.) O. Kern, Grieschische Kultlegenden (1—16); P. Capelle, Elysium und Inseln der Seligen (tęsinys 17-40); K. Latte, Ein sakrales Gesetz aus Kyrene (41—51); J. von Negelein, Die Wahrzeichen des Himmels in der indischen Mantik (241—295); H. Volkmann, Studien zum Nemesiskult (296—321); K. Kerényi ΑΣΤΕΡΟΒΛΗΤΑ ΚΕΡΑΥΝΟΣ (322-330). — Referatai: W. Baumgartner'io apie Senojo Testamento religiją (1917-1927) (52-114); O. Holtzmann'o apie judaizmo literaturą (115—145); A. Wiedemann'o apie Egipto religiją (1921—1927) (331—361). — Trumpi pastebėjimai bei nurodymai (146—151, 362—363). — E. Gjerstad, Tod und Leben. Eine historisch-komparative Studie zur altgriechischen Religion und neugriechischen Volkskunde (152—186); E. Arbman, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben (tęsinys 187—240); W. Thalbitzer, Die kultischen Gottheiten der Eskimos (364—430). Registras.

Biblica 9 (1928) (496+120 pusl.); B. Alfrink, Der letzte König von Babylon (187—205); Darius Medus (316—340); J. M. Bover, Origen del Pentateuco Turonense (461—363); L. G. da Fonseca, Διαθήκη — Foedus an Testamentum ? (26—40, 143-160); O. Gerhardt, Berichtigung (464-465); P. Joüon, Notes philologiques zur le texte hébreu d'Ex. Lev. Nom. Deut. Jos. Jug. 1 et 2 Sam. 1 Rois (41—46, 161—166, 302—315; 428—433); E. J. Kissane, Somme critical notes on Psalm 17 (89—96); E. Power, „He asked for water, milk she gave“ (Jud. 5, 25) (47); The Church of St. Peter in Jerusalem (167—186); John 2, 20 and the date of the Crucifixion (257—288); The shepherd's two rods in modern Palestine and in Some passages of the Old Testament (334—442); O. Pretzl, Die griechischen Handschriftengruppen im Buche Josue (377—427); K. Prümm, Herscherkult und Neues Testament (3—25, 129-142, 289—201); J. B. Schaumberger, Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker (57—77); K. Schoch, Christi Kreuzigung am 14. Nisan (48—56); Das Karmel-Neulicht (350—352); Entgegnung auf obige „Berichtigung“ (del Gerhardt'o) (466—468); E. F. Sutcliffe, One jot or tittle· Mt. 5, 18 (458—460); L. Tondelli, S. Giovanni Battista ed Enos nella letteratura mandea (206—224); A. Vaccari, I titoli dei salmi nella scuola antiochena (78—88); Il Cantico dei Cantici nelle recenti pubblicazioni (443—457); A. Vitti, Le varianti del Salterio boairico del Cod. Vat. Copt. 5 (341—349); F. Zorell, Zu Ps. 18, 27 (= 2 Sam. 22, 27). — Recensiones. Nuntia rerum et personalium. Elenchus bibliographicus.

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Vierteljahrschrift von *F. J. Dölger.* Band 1, Heft 1. Aschendorff, Münster. 80 pusl. teksto ir 10 puslapių paveikslų šalia teksto. Atskiro sąsiuvinio kaina 5 markės, prenumeruojant 3, 75 mk.

Pranas Juozas Dölger'is dabar yra senųjų laikų Bažnyčios istorijos, krikščioniškosios archeologijos bei patrologijos ir bendrosios religijų isto-

rijos profesorius Breslavo Un-te. Dölger'is, be kitų, yra autorius archeologijoj ir religijos istorijoj monumentalaus veikalo „ΙΧΘΥΣ“. Dabar nenuilstamas autorius paskelbė leidžiąs periodinį leidinį, išeinantį ketvertą kartų per metus, kuriame bendradarbiauti jis ne tik nieko nekviečia, bet net įspėja, kad niekas nė nemėgintų siųsti jam raštų į šį žurnalą, kadangi jam medžiagos parūpinti tai bus jo vieno dalykas; taigi, autorius šį žurnalą nori padaryt savo vieno nuolatine studija.

Jo vieno prirašytas yra ir šis pirmasis sąsiuvinis. Čia pirmiausia eina gausus rinkinys medžiagos apie pagonybės ir krikščionybės laikų spaustukus (štempelius) duonai pažymėti religiniais ženklais: čia skaitome apie antikinius ir krikščioniškus pašvęstos duonos spaustukus, apie ankstybųjų krikščionybės laikų duonos spaustuką, rastą Eisenberg'e (Pfalce), apie hostijų spaustukus Rytų Bažnyčiose su gausinga atvaizdų medžiaga, apie vieno antikinio gydytojo spaustuką (pusl. 1—53).

Antroji darbų grupė eina apie ciesoriaus Teodosijaus Didžiojo ginčą su Milano vyskupu Ambraziejum dėl pamokslo ir mišių liturgijos; šis ginčas duoda autoriui progos kalbėt apie ciesoriaus vietą vyskupo bažnyčioj ir apie agere = mišių liturgijos iškilmes (pusl. 54—65).

Toliau eina jau vieningesni straipsniai: apie religinį įdeginimo ženklą Kybelės-Atties misterijose pagal krikščioniško poeto Prudentiaus vieną tekstą (p. 66—72) ir apie Sphragį, kaip religinį ženklinimą pašventimo akte gnostikų karpokratijonų (p. 73—78); šiuodu straipsniu parodo, kaip Bažnyčios Tėvai gali būt panaudojami antikiniams kultams tyrinėt religijos istoriniu atžvilgiu.

Paskutiniu straipsneliu (p. 79—80): „Nihil innovetur nisi quod traditum est“ panagrinėjama ši Romos Bažnyčios kulto tradicijos taisyklė.

Šis pirmasis Dölger'io žurnalo sąsiuvinis, vieno rimto kritiko žodžiais tariant, iš tikrųjų teikia tiek vertingos medžiagos ir kritiško darbo, jog nekantriai tenka laukt 2-jo sąsiuvinio pasirodant.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VII (1927) (404 p.): A. Baumstark, Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertigen Zeit (1—23); Th. Michels, Entstehungszeit und Heimat des Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua (24—36); A Dold, Liturgische Gebettexte aus Cod. Sang. 18 (37—59); A. L. Mayer, Mater et filia. Ein Versuch zur stilgeschichtlicher Entwicklung eines Gebetsaudrucks (60—82); P. Browe, Die Entwicklung der Sakramentsandachten (83—103); O. Casel, „Katholische Kultprobleme“ (105—124). — Miscelės (125—159). — Literatūros apžvalga (161—400).

Orientalia Christiana. Vol. XIV, 2 (pag. 181—324) (Num. 51. Martio-Aprili 1929) Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum:

Michel d'Herbigny, S. J. L'Islam naisant. Notes psychologiques.

Vol XV, 1 (pag. 1—114) (Num. 52, Maio 1929):

Georg Hofman S. J., Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. II 1. Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche.

Atsiųstos knygos

Zu Füssen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester von *Anton Huonder* S. J. Dritter Band: Der Verklärungsmorgen. Mit einem Titelbild. 1929, XIV+398 in 12⁰. Freiburg i Breisgau, Herder. Kaina 4 mk. apd. 5, 40 mk.

Pirmasis šių apmąstymų serijos tomelis pavadintas „Darbo diena" (Arbeitstag) jau išverstas į dvyliką svetimų kalbų, o vokiškai jo išėję dvylika leidimų. Antrasis tomelis „Kančių naktis" (Leidensnacht) jau taip pat išverstas į kelias kalbas. Šio trečiojo autorius neišvydo savomis akimis († 1926. VIII. 23), ir jį, jo autoriaus beveik baigtą, išleido nabašninko draugas.

Dirstelėjus į šiojo turinį, iš tikrųjų junti, kad savuosius apmąstymus, skiriamus daug darbo turintiems kunigams, autorius tikrai norėjo padaryt modernus. Šioj vietoj juos paminėti radome galima ypačiai dėlto, kad juose gausiai įpinta ir istorijos, paimtos iš Senojo bei Naujojo Testamentų ir iš paskesnių bei paskiausių laikų. Ir šiam tomeliui linkime tokio pat pasisekimo, kaip ir jo dviem pirmatakam.

Paulus und der Dreieinige Gott. Eine biblisch dogmatische Studie von *Rudolf Blüml*, Dr. theol. et. rer. pol. Wien, 1929, 264 pusl. 8⁰, Verlag Mayr & Comp. (Theologische Studien der Oesterreichischen Leo-Gesellschaft Nr. 29).

Šios įdomios knygos platesnę recenziją tegalėsime patiekti tik artimiausiame „Sotero" sąsiuviny.

Pirmas dešimtmetis, 18 poetų. Redagavo *Petras Kubilevičius*. Įvado žodį parašė *Liudas Gira*. Išleido *Mikas Gudaitis*. Kaunas, 1929, 264 p. mažo 8⁰.

Katalikų Veikimo Centro leidiniai:

Socialinis Kodeksas. Katalikų socialinės sintezės eskizas. Išvertė *A. J.* Kaunas 1929, 45 pusl. mažo 8⁰.

Susipratęs ir veiklus katalikas. Parašė *V. Pr. B-s.* Kaunas, 1929, 16 pusl. in 16⁰.
